# 中華律藏

中華律藏

第五十卷

# 近現代高僧學者講律（九）

國家圖書館出版社

# 第十三章　隋唐高僧的戒律觀

## 第一節 吉藏與大乘戒

三論宗的吉藏（五四九—六二三）是隋代佛教界的代表人物，他曾依據許多著述，將高深的思想體系化，甚至建立了「二藏三輪」的教判，稱得上是一位大學者。但因吉藏並無戒律的專門著述，因此，不得不透過其散在各處的著作來探索他的戒律觀。

首先，有必要釐清吉藏的戒學與三論宗教學基本立場間的脈絡。吉藏教學的中心，即是要破邪顯正，而其破邪顯正，不過是「否定即肯定」的推衍，所以否定就是照實顯正之意。吉藏所追求的至道是言詮所不能及的，因此他認為若欲徹底究明佛道，不應有僧俗之別。正如《中論》卷第四，〈觀四諦品〉所述：

> 若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。(1)

在第一義的顯正世界，必得掌握住世俗諦，如果否定了現實，則無法掌握真理。而世俗諦是以言詮所不及的第一義為背景，凝然在《八宗綱要》三論宗的部分提到：

> 一切眾生，本來是佛，六道眾生，本自寂滅，無迷亦無悟，豈論成不成乎！故此宗迷悟本

> 無，湛然寂滅，然假名門中，論於迷悟，成不成耳。

雖然迷悟本無，眾生本來就是覺悟的，但並不能抹煞現實中人的根性的確各有優劣，迷悟的區別也是確鑿分明的。至於吉藏何以為了說明有優劣、迷悟而設「假名門」？凝然指出：只從「假名門」的立場來看，可以理解到根性有利鈍、成佛有快慢之分。但即使是下根的眾生，也能經由三〔大〕阿僧祇劫的修行而成佛。那麼菩薩在三〔大〕阿僧祇劫間的修行，究竟必須經過多少階段呢？他以自問自答的形式，說明菩薩需經五十一階位，方能到達佛果。第一個阿僧祇劫，由修行初階的十信，經三賢位的十住、十行至十迴向共四十階位；於第二阿僧祇劫，要經聖者位的初地到七地；第三阿僧祇劫，則進入第八、九、十三地；然後由十地而至等覺之位，這是菩薩修行的階位，再從等覺而至佛果。凝然說「故此宗立五十二位也」，導入《菩薩瓔珞本業經》的主張。陳述五十二位說是表示得道並不容易，菩薩的修行絕非易行道。

因此吉藏認為成就佛果的菩薩行，理應奉行佛戒，故於《百論疏》卷上之下說明：

> 修行次第，要前離過，然後受戒，息於麤垢；次行善法，除於細垢。內外清淨，方可受聖道染也。(2)

更明示三論宗對戒律的基本立場：

> 佛法大宗，唯誡與勸。惡止明諸惡莫作，謂誡門也。善行則諸善奉行，明勸門也。……為明佛法，遠離二邊，顯示中道。……惡止者，止凡夫二乘，有所得生心動念，身口意業，皆違實相故，是須止也，止即累無不寂。善行者，實相法身，是第一善，令修行之謂，德無不圓也。(3)

謂佛法雖由「戒門」和「勸門」二門而成，但不外乎顯示中道而已。至於小乘戒與大乘戒的差異，則以問答形式敘述如下：

> 問：一切制戒，皆先犯然後以制耶？
>
> 答：就釋迦聲聞戒如此耳。菩薩戒皆是在華臺上舍那佛說，爾時無起惡緣，此是頓制也。(4)

如上所述，大乘戒與《梵網經》同為盧舍那佛於蓮花台上所說，也就是：

> 佛法大宗，以歸戒為首。(5)

即以歸依三寶的「信」作為根本。

那麼，何謂菩薩戒呢？吉藏在《法華義疏》卷二，〈序品〉第一說：

明菩薩有三種戒：一、息一切惡，謂攝律儀戒。二、修一切善，謂攝善法戒。三、度一切眾生，謂度眾生戒。此文既是菩薩出家，必具受三戒而未行餘二，正明是攝律儀也。(6)

又問：「三戒以何為體？」對於「有人言」道：

初戒以止惡為體，後二以行善為體。(7)

吉藏駁斥其主張而說：

今明三戒並以止惡為體。(8)

並敘述止惡的意義如下：

初戒，止息威儀之惡，次止不行善之惡，後止不度人之惡。故初受戒時，具得三戒。但後時修行善法及度眾生耳。(9)

那麼，為何要說到三戒呢？吉藏答：

息一切惡戒，後得累無不盡果；行一切善戒，後得法身，德無不圓。度眾生戒，亦令他得此二，故持於三戒，自他俱證法身。(10)

其次，吉藏雖對當時佛教的戒體說，敘述如下：

> 毘曇以色為體，成論非色非心為體。譬喻、僧祇，明離思無報因，離受無報果，故以心為戒體。(11)

但又於《百論疏》卷上之下，謂上述的說法是：

> 但出得戒因緣，不別明其體，當時是適緣為用也。(12)

總之，吉藏的見解是：

> 今明大乘適緣所宜，無有定執。若有定執，即成諍論，趣向闡提。(13)

即以三論宗否定定執的觀點作結論。然後更對戒行精進所為何事，作如下說明：

> 精進遍策眾行，戒為萬德之基。此中防凡夫、二乘及有所得惡，故名為戒。持於性重故言具戒，不犯譏嫌，稱威儀無闕。於戒有三：一、清淨義，如珠。二、圓正無闕，故如珠。三、戒可寶重，故如珠。(14)

因此，可以說吉藏想以奉行小乘戒為基礎，而展開大乘戒。

以上是《法華義疏》中的戒律觀，而在《勝鬘寶窟》還有更具體的說明。《勝鬘寶窟》卷上末的〈不思議大受章〉第二，設有下述的十門，依此展開了自成一格的戒律觀。

第一、「來意門」說：

> 菩薩之行，以止惡為本。故前明受戒。(15)

即菩薩行的根本在於止惡，因為諸戒以止惡為目的，所以有受持諸戒的必要性。而佛教徒身分的證明，首先要受三歸依，其次則應受戒。另外，對未來的果報，則說：

> 非行不得。行者，無惡不止，無善不行，無人不度。(16)

更以受持三聚淨戒來成就淨土三義，而說明如下：

> 息一切惡，得土無穢果；修一切善，得土有淨果；度一切人，得純善眾生來生其國也。

《菩薩瓔珞本業經》(17)是在中國南齊時代（四七九—五〇二）依據《菩薩地持經》成立的，吉藏引用該經〈大眾受學品〉第七，主張要歸依佛教者，非得先確立「信」不可，而欲住佛家，則應以「戒」為基本。

吉藏為了要駁斥僧旻、智藏等涅槃師的主張，在所撰述的《涅槃經遊意》繼承了興皇【1】以來的涅槃學傳統，將三論宗的涅槃學組織化；更在《大乘玄論》卷第三，說明佛性義十門分別；而在《十二門論疏》則說「八不即中道佛性也」。因此，更加深了與《涅槃經》的關係。吉藏由

此涅槃學的立場，強調受戒的必要性：

一切眾生皆有佛性，悉當成佛，要令持戒，然後見性。戒即是引出佛性，是故受戒也。(18)

第二、「釋名門」是就菩薩戒的難持難行而說：

菩薩戒法深且廣，難持、難行，非二乘所持。

於敘述一日一夜戒、盡形壽戒、盡未來際戒之後，繼承《瓔珞經》的戒學，而主張菩薩戒是「一得永不失」，來強調受戒功德：

若一受菩薩大戒，雖經六道，而戒法不失。(19)

第三、「受戒不同門」一面引用《瓔珞經》的〈大眾受學品〉第七，一面就從他受戒、自誓受戒，作如下的說明：

一者，諸佛菩薩在前受，得真實上品戒。二者，諸佛菩薩滅度後，千里內有前受戒菩薩者，請為法師，教授我戒，我前禮足，應以如是語：「請大尊者為師，授與我戒。」其弟子得正法戒，是中品戒。三者，佛滅度後，千里內無法師之時，應在諸佛菩薩像前，胡跪合掌，自誓受戒，應如是言：「我某甲，白十方諸佛及大菩薩等，我學一切菩薩戒」者是下品戒。第

二、第三亦如是說。(20)

然後說明受戒的順序是：

次令受三歸依戒法，次令懺悔三世罪，次後正授十無盡戒。(21)

但自誓受戒的條件，並無《梵網經》所說的「好相」，因此，作何等自誓就成問題了。吉藏雖然引用《菩薩地持經》說：

菩薩戒師前為作羯磨，然後授戒、說戒相，乃是前後方便。(22)

但這是一般的授戒形式。不過吉藏就羯磨法說：

若依瓔珞經，戒師不作羯磨方法。(23)

其理由如下：

瓔珞、梵網無羯磨者，或可前(＝存)略，或可教門不定，適時而用。(24)

此即說明因菩薩戒有各式各樣的羯磨儀式，所以可應時、處、位，而採用適宜的措施。

智顗在《菩薩戒義疏》卷上，以當時所存在的菩薩戒本有六種而作下述：

道俗共用方法不同，略出六種：一梵網本，二地持本，三高昌本，四瓔珞本，五新撰本，六

制旨本。優婆塞戒經偏授在家，普賢觀受戒法，身似高位人自誓受法。(25)

從吉藏在《勝鬘寶窟》文中多採用《瓔珞經》的觀點來看，他在上述六個版本中，可能是採用「瓔珞本」的受戒法。現在說明其受戒法如下：

瓔珞經受菩薩戒法，前禮三世三寶（三說），次受四不壞信，歸依佛、歸依法、歸依僧、歸依戒（三說），次懺悔十惡、五逆等（三說），次說十重戒，犯者失四十二賢聖法。問能持不（答能）。然後結撮三歸，重勝前十重戒，讚歎發願言：「受菩薩戒者，超度四魔，越三界苦，生生不失。常隨行人，乃至成佛。若不受戒，不名有識，畜生無異，常離三寶海，非菩薩，是邪見外道，不近人情。勸化人受戒功德，勝造八萬四千寶塔。有戒犯者，勝無戒不犯。若於真佛菩薩前受者，名上品戒。若佛滅後，千里內無佛菩薩，從前受者為師，名中品戒。若千里內無法師，從佛菩薩像前自誓受者，名下品戒。(26)

關於受戒時的戒師，吉藏依照《瓔珞經》的說法，自問自答如下：

問：菩薩戒師，為用在家人、為用出家人？

答：通於道俗。瓔珞經云：夫妻六親，得互為師也。(27)

此處《瓔珞經》所言，是在其他經典見不到的新見解，也是在戒律思想史上值得注意的一點。在推測《瓔珞經》撰述者的意圖時，可以發現，他們必然是同樣地為了佛教理想的實現，而斷定僧俗的區別是無意義的。當在家者以在家菩薩的身分努力「上求菩提，下化眾生」的同時，也打破了出家者常易陷溺其中的特權意識及驕慢心。這是令出家者覺醒的最好方法，所以他們才傾全力推動在家者占優勢地位的佛教運動。

吉藏本身也在破邪顯正的旗幟下統一了思想界，又企圖在持戒持律的日常生活中轉換意識去重視《瓔珞經》。然而關於其他的受戒方式，原則上來說，是以從出家者受戒為正當，因此吉藏也不得不在《百論疏》卷上之下說：「但多從出家人受耳。」(28)

又就佛菩薩像的有無與自誓受戒的關係記述如下：

問：於佛像前受戒，若無佛像，得自誓受不？

答：依普賢觀經，但虛心奉請釋迦為和上，文殊為闍梨，彌勒為教授師，一切佛為尊證，一切菩薩為同學，不論有像、無像也。(29)

此佛像前的自誓受戒法，是以《梵網經》第四十一輕戒為基礎的。又在第三十七輕戒裡，頭陀

行者應攜行的十八種物中，也將佛菩薩像計算在內，這是因為佛菩薩像既是起信之物，同時也是受戒所不可或缺的物品。然而吉藏不僅對《梵網經》重視佛菩薩像的立場毫不在意，還依據《普賢觀經》的說法，企圖超越佛菩薩像的有無，展開自由的受戒法。

另外，關於菩薩戒的授受功德、犯戒與分受，則完全採用《瓔珞經》的說法：

(一)若能教一人出家授菩薩戒，勝造八萬四千塔。其受戒者，墮在菩薩之數，超過三劫生死之苦。

(二)有戒而犯，勝無戒不犯。有犯名菩薩，無犯名外道。

(三)十重戒中有受一分，名一分菩薩。乃至二分、三分，若受十分，名具足受戒。十重有犯無悔，得使重受；八萬四千威儀戒，盡名為輕，有犯得使悔過，對首便滅。(30)

上述的分受說是吉藏的戒律觀，相對於《梵網經》所規定的必須十重戒全具，吉藏是支持《瓔珞經》的十無盡戒分受說。他認為與其形式上的全部具全，不如採取分受，以滋長不自欺的菩提心。

這樣的分受主張，並不是在中國突然產生的，而是早已出現在《增一阿含經》卷第二十、《僧

祇律》卷第九及《大智度論》卷第十三等。對中國人而言，這是非常方便的受戒法，故而受到歡迎。

還有，《瓔珞經》的自誓受戒，並不像《梵網經》要「好相」作為條件，只單在心裡決心受戒，就能得戒，所以應該是得不到戒體的。然而，究竟何謂戒體的發生與獲得呢？這正是以下所要討論的項目。

第四、「戒體相門」，提到當時盛行的戒體說如下：

> 毘曇以色聚為體，成實用非色非心為體，譬喻部以心為體。瓔珞云：一切菩薩凡聖戒，盡以心為體。心若盡者戒則盡，心無盡故戒無盡。故六道得受戒，但解語而受得不失。若依瓔珞別明三戒體者，攝律儀戒，謂十波羅蜜；攝眾生戒，謂慈悲喜捨；攝善法戒，所謂八萬四千法門。(31)

所以說，戒體是在授戒師前發願受戒時才能得到的，受戒是由禮拜授戒師的身業，加上宣誓的口業而成立。是故《俱舍論》將此身業與口業，同視為色法，因此有部的戒體被稱為無表色。

戒有「防非止惡」的力量，因菩薩戒主張「一得永不失」，所以看起來好像很重視心念，但

《成實論》則視戒體為「非色非心」的心不相應行法。智顗的《菩薩戒義疏》則以「律師所用之義」來傳達，當時的四分律宗是主張戒體「非色非心」的。因為譬喻也說「身語意業，皆此一思也」(32)，所以認為三業的基礎在於「思」，可以說吉藏也是依據《瓔珞經》而視「無盡之心」為三聚淨戒的戒體。

第五、「戒所對治門」說三聚淨戒是對治三惑（貪、瞋、癡），「又此三戒，行二乘三戒惡」(33)。

第六、「作無作門」則說：

此三戒並有作、無作，作即誓心，無作即是從心生戒，遠至菩提。(34)

雖然如此，凝然在《律宗綱要》中說：

由作發生無作法故，無作即作所生之體，恒起常運有勝能故。三聚淨戒有作無作。(35)

依語言動作（作禮乞戒）等作業（白四羯磨），而獲得者為「無作」。此「無作」乃經長時間的防止身、口二業之錯誤而來，除非捨戒，否則有不失的殊勝功能。吉藏說小乘是以無作為體，但又說大乘菩薩是以作、無作兩者為體，表明了他重視心戒的立場。

第七、「通別門」，引用《菩薩地持經》卷第五說：三聚淨戒之相，雖然原為相即不離的，

「但約立意不同故，分為三」(36)，針對此立意的不同點所要作的陳述就在第八的「次第門」。

第八、「次第門」，將原本相即不離的三戒，排出順序次第而說明：「自行息惡」是攝律儀戒，「後能及他」是攝眾生戒，「自利利他，善必生長」則是攝善法戒。

第九、「因果門」，引用《攝大乘論》卷第十一，說明「不作一切惡」是斷德之因，「修一切善」是智德之因，「度一切眾生」乃是恩德之因，若受此三聚淨戒，則自他一切皆能成佛。

第十、「大小門」，將吉藏戒學的全貌，依大小乘戒律觀而展開，敘說如下：

| （小乘） | （大乘） |
| --- | --- |
| （一）小乘無重受。 | （一）大乘有重受。 |
| （二）小乘有捨戒。 | （二）大乘無捨戒。 |
| （三）小乘有選擇眾生。 | （三）大乘無選擇眾生。是故無論奴婢、畜生，凡解佛語者皆得受戒。 |
| （四）小乘是二師、十師、二十師。 | （四）大乘是唯一師。 |
| （五）小乘是防止二業。 | （五）大乘是防三業。 |

| | |
|---|---|
| （六）小乘是盡一形。 | （六）大乘是至佛果。 |
| （七）小乘是隨犯隨制。 | （七）大乘是未犯頓制。 |
| （八）小乘戒有定數，如由十戒乃至<br>五百。 | （八）大乘是不定。或六重；或八重二五百。<br>十輕；或四十二種；或十重四十八輕。(37) |

另外，《勝鬘經》是依據勝鬘夫人所立的十大誓願與三大願而來，明示了大乘戒的特色，但對於十大誓願，吉藏揭示了五師之說：

第五師云：初五攝律儀，中四攝眾生，後一攝善法。此五隨人取捨，但今用第五師釋也。(38)

就三大願也說：

初一願自行，成上攝律儀戒；第二外化願，成上攝眾生戒；第三護法願，成上攝善法戒。(39)

此三大願，可以說是簡要的十大願吧！吉藏重視三聚淨戒中的攝善法戒而說：

攝善即是正法。攝善之外，無別正法。(40)

此處所謂的正法係指六度，所謂「攝」則為攝六度，而說：

攝受正法有二：一者攝行，謂攝受正法，攝受六度等萬行；二者攝緣，菩薩行六度，令一切

眾生皆得悟道，入正法中。(41)

使大乘思想與菩薩戒相互會通。再就佛教為什麼要重視戒律，說：

戒律是佛法壽命，戒律住故佛法住，戒律滅故佛法滅。(42)

長於哲學性思辯的吉藏，以攝受正法為基礎，不斷表現出強調重視戒律的真摯態度，是應予注意的。

(1)《中論》，卷第四（大正藏三〇，三三上）。
(2)《百論疏》，卷上之下（大正藏四二，二五五上）。
(3)同上，卷上之中（大正藏四二，二四八下）。
(4)同上（大正藏四二，二五五上）。
(5)同上（大正藏四二，二四八中）。
(6)《法華義疏》，卷二，「序品」第一（大正藏三四，四七四下）。
(7)－(11)同上。
(12)《百論疏》，卷上之下（大正藏四二，二五六上）。
(13)《法華義疏》，卷第二（大正藏三四，四七四下）。
(14)同上（大正藏三四，四七五中）。

(15)《勝鬘寶窟》，卷上末（大正藏三七，二〇上）。
(16)同上。
(17)佐藤哲英，《天台大師の研究》（百華苑、昭和三六年），七〇三頁。
(18)《勝鬘寶窟》，卷上末（大正藏三七，二〇中）。
(19)(20)同上。
(21)同上（大正藏三七，二〇下）。
(22)—(24)同上。
(25)《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六八上）。
(26)同上（大正藏四〇，五六八下—五六九上）。
(27)《勝鬘寶窟》，卷上末（大正藏三七，二〇下）。
(28)《百論疏》，卷上之下（大正藏四二，二五〇中）。
(29)《勝鬘寶窟》，卷上末（大正藏三七，二〇下）。
(30)同上（大正藏三七，二一上）。
(31)同上。
(32)《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷第一一三（大正藏二七，五八七上）。
(33)《勝鬘寶窟》，卷上末（大正藏三七，二一上）。
(34)同上（大正藏三七，二一中）。

(35)《律宗綱要》，卷上（大正藏七四，一〇下—一一上）。
(36)《勝鬘寶窟》，卷上末（大正藏三七，二一中）。
(37)同上。
(38)同上（大正藏三七，二一下）。
(39)同上（大正藏三七，二六上）。
(40)同上（大正藏三七，二四中）。
(41)同上，卷中本（大正藏三七，三四下）。
(42)同上，卷中末（大正藏三七，四三下）。
【1】法朗於陳武帝時奉詔止住京都「興皇寺」，大張講席，弘三論宗，後吉藏投其門下，集三論宗之大成。

## 第二節 智顗與大乘戒

天台智顗堪稱是最優秀的《梵網經》研究者，因此而受到極高的評價，他對梵網戒的理解是如何呢?在此欲一探究竟。

要了解智顗的戒律思想，可舉出下列等資料。如：《法界次第初門》卷上之下的「三歸戒初門」

第十三、「五戒初門」第十四、《釋禪波羅蜜次第法門》第二、《法華玄義》卷三之下、《摩訶止觀》卷第四之上、《菩薩戒義疏》等書。

智顗戒律觀的基本立場，由其對持戒與禪定的強調，顯然可知是以其師南嶽慧思（五一五－五七七）的思想為基礎。正如慧思在其所著《諸法無諍三昧法門》的卷首所說：

> 夫欲學一切佛法，先持淨戒、勤禪定。(1)

依戒而淨化生活、修學禪定者，是出家者的基本生活態度。

對這點，智顗在《法界次第初門》卷上之下的「三歸戒初門」第十三說：

> 佛法以此三歸為本，通發一切戒品及諸出世善法。(2)

更在「五戒初門」第十四說：

> 若在家佛弟子破此五戒，則非清信士女。(3)

並言，五戒「是一切大小乘尸羅根本。若犯五戒，則不得更受大小乘戒也。」(4)

因為五戒才是大小乘戒的根本，因此必得嚴守，這正說明了在家者持戒的基本立場。然後一一說明五戒，最後再說明在家與出家戒為：

一日一夜八戒，出家沙彌、沙彌尼十戒，式叉摩那尼六法戒，比丘、比丘尼十種得戒。五篇七聚相，乃至菩薩十重四十八輕戒，及三千威儀、八萬律儀。(5)

必須注意的是，他在此舉出了《梵網經》所說菩薩十重四十八輕戒的說法。

又在《釋禪波羅蜜次第法門》卷第二舉出《大智度論》所說的十種戒，將一切戒統合於十種戒之中(6)。為了方便將其圖示如下：

一、持不缺戒……四重不犯。

二、持不破戒……僧殘不犯。

三、持不穿戒……下三篇不犯。

四、持無瑕戒……不起諂心及諸惱覺觀雜念。（不雜戒、定共戒）

五、持隨道戒……心行十六行觀，發苦忍智慧。（道共戒）

六、持無著戒……阿那含人，若斷欲界九品思惟盡，乃至色愛無色愛等諸結使盡。（斷律儀戒）

七、持智所讚戒……發菩提心，為令一切眾生得涅槃故持戒，如是持戒，亦可言持菩薩十重四十八輕戒。此戒能至佛果故。

八、持自在戒……菩薩持戒，於種種破戒緣中，而得自在。亦可言菩薩知罪不罪不可得故。

九、持具足戒……菩薩能具一切眾生戒法及上地戒。

十、持隨定戒……不起滅定現種種威儀戒法。

在此十戒中，有問題的是第七的智所讚戒。在第七的說明中提到：「菩薩發菩提心持戒，是為使一切眾生能得涅槃，如斯持戒，又應說是持菩薩十重四十八輕戒，因此戒能至佛果故」，也就是談到依持戒而成佛的思想。

如上所述，依持戒而成佛的思想，在《梵網經》也是見得到的，其敘述如下：

諦聽我正誦，佛法中戒藏，波羅提木叉。大眾心諦信，汝是當成佛，我是已成佛。常作如是信，戒品已具足。一切有心者，皆應攝佛戒，眾生受佛戒，即入諸佛位，位同大覺已，真是諸佛子。(7)

但是，智顗所說的智所讚戒，是位於十戒中的第七，再將第八自在戒、第九具足戒、第十隨定戒依如此的次第排列來推究的話，可知智顗認為《梵網經》主張「眾生受佛戒，即入諸佛位，位同大覺已」，是欲予此戒最上至極的地位，但相對於此，智顗則欲將其定位在比較低的層次。其

理由則在第十隨定戒的說明中提到：

不起滅定現種種威儀戒法，以度眾生。(8)

這是繼承了其師南嶽對持戒與禪定同等重視的立場，若說視持戒與禪定為相即不離的立場而持戒，就是究竟的持戒也不為過。

關於這一點，智顗在《法華玄義》卷第三下(9)，將十種戒分類為藏、通、別、圓的四教判而作說明，其圖示如下：

| 戒 | 教判 |
| --- | --- |
| 不缺戒<br>不破戒<br>不穿戒<br>不雜戒 | 藏教攝 |
| 隨道戒 | 通教攝 |
| 無著戒<br>智所讚戒 | 別教攝 |

自在戒
隨定戒 ── 圓教攝
具足戒

如此在智所讚戒所說的梵網戒，是被判為別教所攝，因為聲聞緣覺等，只不過是別教的菩薩戒，強調對立性的差別觀，別教的菩薩迷悟未分，比起解說悟道境界的圓教是遠遠比不上的。

智顗更於五十七歲，即開皇十四年（五九四），在荊州玉泉寺所講的《摩訶止觀》卷第四之上，也對智所讚戒作了說明：

> 智所讚戒、自在戒，則約菩薩化他，為佛所讚，於世間中而得自在，是約俗諦論持戒也。(10)

僅此而已，別說是梵網的十重四十八輕戒，連有關持戒成佛的說法也見不到一句。諸如此類與梵網戒相關的發言，在開皇十三年（五九三）講說的《法華玄義》卷第三之下，也是見不到的。即：

> 梵網是菩薩戒。今問：是何等菩薩戒？彼若答言，是藏通等菩薩戒者，應別有菩薩眾。眾既不別，戒何得異？又若別明菩薩戒，何等別是緣覺戒？今明三藏三乘無別眾，不得別有菩

薩、緣覺之戒也。若作別圓菩薩解者可然。何者？三乘共眾外，別有菩薩，故別有戒。問：三乘眾外，別有菩薩戒者，緣覺戒云何？答：三乘眾外，無別緣覺。此說猶是待麤之戒耳。[11]

雖然如此說，其中說：「三乘共眾外別有菩薩，故別有戒」，就是說梵網戒是「別圓菩薩」的戒。承續此說的荊溪湛然在《法華玄義釋籤》卷第八說：

別圓兩教專於梵網。[12]

由此可知，在荊溪時代，智顗對菩薩戒發展的思想，已完全固定了。

如前述，智顗對四教判的分類，雖判定是別教所攝，於此卻又說是別圓的菩薩之戒，而使其升格為圓教所攝，但在晚年所講的《摩訶止觀》卷第四上則說：

梵網云：戒名大乘，名第一義光。非青、黃、赤、白。戒名為孝，孝名為順。孝即止善，順則行善。如此戒者，本師所誦，我亦如是誦。當知中道妙觀戒之正體，上品清淨，究竟持戒。[13]

而與此類似的思想在《法華玄義》卷第三之下也可見到。它似是引用《梵網經》：

毗尼學者，即大乘學式叉，式叉即是大乘第一義光，非青、非黃、非赤白。三歸、五戒、十

善、二百五十，皆是摩訶衍。豈有麤戒隔於妙戒。戒既即妙，人亦復然。汝實我子，即此義也。是名絕待妙戒。(14)

而作結論，說明若從「絕待之妙戒」的立場來看，小乘戒的實踐就原封不動地成為大乘戒了。因此，並無必要將大小乘戒分別而觀。

不過，在此必須注意的一點是，《梵網經》嚴厲攻擊小乘，智顗如何將其融通呢？例如在《梵網經》所述：

若佛子，心背大乘常住經律，言非佛說，而受持二乘聲聞外道惡見、一切禁戒邪見經律者，犯輕垢罪。(15)（第八輕戒）

菩薩以惡心、瞋心，橫教他二乘聲聞經律、外道邪見論等，犯輕垢罪。(16)（第十五輕戒）

如上所述，因為應該使所有的人，都受持大乘常住經律，因而警告不可受持小乘戒或二乘教，以及講述外道邪說等。

如前所述，從《梵網經》堅持極端否定小乘戒的立場來看，要從《梵網經》求得智顗思想的源流是不可能的。因此，將智顗於《法華玄義》中，視為絕待妙戒的《梵網經》，從別教所攝而升

格到別圓的菩薩戒之事，只能說是來自智顗本身的創見了。

(1)《諸法無諍三昧法門》，卷上（大正藏四六，六二七下）。
(2)《法界次第初門》，卷上之下，「三歸戒初門第一三」（大正藏四六，六七〇中）。
(3)同上，「五戒初門」第十四（大正藏四六，六七〇下）。
(4)同上。
(5)同上（大正藏四六，六七一上）。
(6)參照《釋禪波羅蜜次第法門》，卷第二（大正藏四六，四八四下—四八五上）；小寺文穎，〈天台大師の梵網經觀〉（叡山學報第四號，通刊二十四號）。
(7)《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，卷第十下（大正藏二四，一〇〇四上）。
(8)《釋禪波羅蜜次第法門》，卷第二（大正藏四六，四八五上）。
(9)《法華玄義》，卷第三下（大正藏三三，七一七中—下）。
(10)《摩訶止觀》，卷第四上（大正藏四六，三六下）。
(11)《妙法蓮華經玄義》，卷第三下（大正藏三三，七一七下—七一八上）。
(12)《法華玄義釋籤》，卷第八（大正藏三三，八七三中）。
(13)《摩訶止觀》，卷第四上（大正藏四六，三七中）。
(14)《法華玄義》，卷第三（大正藏三三，七一八上）。

(15)《梵網經盧舍那佛說菩薩心戒品》，卷第十下（大正藏二四，一〇〇五下）。

(16) 同上（大正藏二四，一〇〇六上）。

## 第三節　道宣與大乘戒

道宣對戒學所採取的立場，正如眾所周知的，他凡事皆忠實地遵守《四分律》。道宣在《行事鈔》所說的是既採用從前所講的，又加上適合時代趨勢的新見解，或許這正是他對自己解釋戒律的立場所作的明確表示吧！道宣在《行事鈔》的〈受戒緣集篇〉第八，強調受戒的意義與方法正是傳統的宗教禮儀。所謂受戒就是：

超凡鄙之穢流，入聖眾之寶位。(1)

然而，

世情塵染，每昏教法，為師為匠，實易實難。但由習俗生常，不思沿革，恣此無知，亂彼真教。(2)

由此得知唐代初期受戒禮儀的亂相。道宣就此而言：

> 比人行事，多不遵用，輒爾寺外結小界受，此是非法。(3)

如上所述，提到了一部分非法受戒作法的盛行情況。

受戒才是入信的第一步，新受戒的人要佛戒與德行並齊，而未受戒者則在三界輪轉永不得解脫。嘗試融通《四分律》與大乘的道宣，在《行事鈔》中敘述：

> 此四分宗義當大乘。戒本文云：「若有為自身欲求於佛道，當尊重正戒，及迴施眾生，共成佛道。」律中多有誠例，光師亦判入大乘律限。(4)

表示繼承了慧光僧統以來的基本立場。

相對於「五篇七聚」對犯戒者的罰則而主張「六聚說」，正是表現道宣大乘戒律觀的顯著事例。以第一波羅夷的懺法來說，有陳述對廢除不淫戒的《蓮華面經》、《除恐災患經》、《賢愚因緣經》、《大悲經》及《瑜伽論》等積極肯定淫戒主張(5)的支持，而承認《巴利律》以外的律。另外在以特例的方式准許「波羅夷學悔」、「與學沙彌」制度存在的同時，也建立嚴格的體罰，課(6)以掃廁擔糞的苦行等，作為維持比丘性（體、質）的救濟手段。此事表示為防止菩薩重視

理懺，輕忽事懺，所以採用各地寺院所施行的僧制及寺誥，於此可以看出無法漠視現實狀況的道宣對融通的用心良苦。

道宣這樣作的戒律觀所依據的是《五分律》中：

雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用。雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。(7)

採用了隨方毘尼的解釋。道宣在《淨心誡觀法》卷上說：

佛教新受戒者，五年學律，然後學經。律有五部：一四分，二五分，三十誦，四僧祇，五解脫，此五部律同一毘尼大藏。(8)

即新學菩薩在剛出家的五年期間，應該要先學五部律，之後更要學大乘戒經所說的菩薩戒，由此規定了由小乘戒開始，向大乘戒進階的戒學基本路線。

道宣這樣的戒律觀，是從認定大小乘戒的根本差異而發的，就這一點他說：

菩薩願盡後生不破菩薩戒，聲聞之人受形俱戒。(9)

小乘戒是盡形壽，菩薩戒是期待盡未來際，此即說明了戒學的共同理念。原來：

大小二乘，理無分隔，對機設藥，除病為先。(10)

因為大小乘的教法是應病予藥，所以問題在於眾生的根機優劣，而解悟在於心，並非只在教旨而已。像道宣這樣的戒律觀，是基於所謂的大乘戒理念而來，所以它在實際運用時，是缺乏具體性的。關於此點，瑜伽系的戒本或其他大乘戒經所說的戒條，是各各不同且不一致，就是最好的例證。

再加上大乘戒也無小乘戒那樣的生活規定，所以無論如何也不得不採用小乘的律藏，因此道宣的「四分分通大乘」的戒律觀也由此產生。在《行事鈔》的〈沙彌別行篇〉第二十八說：

若據大乘，戒分三品。律儀一戒，不異聲聞，非無，二三有異，護心之戒，更過恆式。(11)

而如《釋門歸敬儀》卷上所說：

然則功德之本，非戒不弘，道初俗歸，必先敬受。隨境起心，無非三戒。如約一生，心不懷惡，攝律儀也；有慈起善，攝善法也；將濟離苦，護眾生也。(12)

指出了律儀戒與小乘戒同為盡形壽戒，只是多加上「護心之戒」(13)的詮釋。在此顯示了道宣戒律觀中，對三聚淨戒的基本態度。

那麼關於道宣對三聚淨戒的見解，除上述的〈沙彌別行篇〉之外，龍朔元年（六六一）他在京師西明寺所撰述的《釋門歸敬儀》卷上亦可見到，但這是否真為道宣的撰述，是令人懷疑的，在此僅就一般性的說法來談。在《釋門歸敬儀》卷上，道宣說道：

戒本有三，三身之本：一律儀戒，謂斷諸惡，即法身之因也。由法身本淨，惑覆不顯，今修離惡，功成德現故。二攝善法戒，謂修諸善，即報身之因也。報以積善所成，成善無高止作，今修止作二善，用成報佛之緣。三攝眾生戒，即慈濟有心，功成化佛之因也。以化佛無心，隨感便應，今大慈普濟，意用剛齊。(14)

關於三聚淨戒，只能在《釋門歸敬儀》看到這樣的短文。除此之外，在《淨心誡觀法》卷上只說「三聚戒清淨，布薩心喜踊」(15)，但未見其說明。此事從道宣的四分律立場來說，既對三聚難以解說，且若將三聚強烈地提出，則律宗的立場可能就無法成立了吧！因此關於道宣的菩薩戒見解，要根據什麼來敘述才好，實在是個棘手的問題。

又如前所述，道宣大乘戒律觀的基本立場，是在律儀戒加上「護心之戒」的詮釋，而受戒則是「發上品之心，得上品之戒」，即如「我今發心受戒，為成三聚戒故，趣三解脫門，正求泥洹果」(16)所言，主張受戒是為了成就三聚戒及求得涅槃。又在《淨心誡觀法》卷下說：

是故菩薩願盡後生不破菩薩戒，聲聞之人受形俱戒，汝可善知二戒差別。(17)

這是說明菩薩受戒時所發出的強烈願心。

在律儀戒中，從他受為受戒時應有的基本方式，而在菩薩戒則是：

十方諸佛及諸菩薩為其和尚，是名具足菩薩戒者，不須羯磨，自然成就。應受一切人天供養。(18)

由於如此說，所以道宣認可了未依白四羯磨儀式而以十方諸佛及諸菩薩為和尚自誓受戒者，是具足菩薩戒的人。此事或應理解為：由於一致肯定自誓受戒儀式的《梵網經》、《瓔珞經》、《占察經》等在當時極為普及，迫使道宣無法漠視此儀式，只好把它合理化吧！然而道宣如此的見解，在同門道世所著《毗尼討要》的〈受菩薩戒儀章〉第三十二也可見到。他引述《瓔珞經》：

瓔珞經云：佛子今為諸菩薩結一切戒根本，所謂三聚戒，是佛子受十無盡戒。(19)

而舉出十重戒，更引用《普賢觀經》：

普賢觀經云：將欲受菩薩戒，先請佛菩薩為師。請云：弟子某甲等普及法界眾生，奉請釋

迦如來以為和上，奉請文殊師利菩薩為阿闍梨，奉請彌勒菩薩為教授師，奉請十方諸佛為證

明師，奉請十方菩薩以為己伴。(20)

而說明奉請諸佛菩薩，在其前自誓受戒之法，因此可以認定，在包含道宣、道世的智首門下，受菩薩戒是自誓受戒的吧！

然而道世也談到了當時一般的受戒形式是從他受。在《法苑珠林》卷第八十九的〈受法部〉第三敘述了從他受的受戒法：

若欲受戒，要對一出家五眾人前受。具修威儀，胡跪合掌，請一戒師云……。(21)

然後受戒時，規定授戒者應解說：「一、定其種性，二、定其發心，三、定其漸頓，四、正為受戒」(22)等四階段。第一說：「汝某甲善男子善女人，聽法姊法妹，汝是菩薩不？」(23)以問其菩薩種性；第二說：「發菩薩願不？」；第三則為確定漸受或頓受，而依《菩薩戒經》解說「重樓四級次第」，依據《薩婆多論》所說：

若欲受沙彌戒，先受優婆塞五戒，若欲受比丘具戒，先受沙彌十戒。如人入海從淺至深，如是入佛法大海者，亦當如是。(24)

是受五戒、十戒、具足戒之後才受菩薩戒。然後說：「若有難緣，不得漸受」(25)是指無難緣時以漸受為通則，但有難緣時則認可頓受。又進一步說：

> 頓受比丘具戒者，亦得三種戒，然授者得小罪。(26)

並在行間註說：

> 依地持論，頓發大乘心，直受菩薩戒，亦得也。(27)

因此可以推究出道世有極為強烈的意向，欲以《地持經》的主張為有力的依據，積極認可十戒、具足戒、菩薩戒的頓受。

那麼受戒的內容到底是什麼呢？以《四分律行事鈔》來說，針對出家者的受戒，在〈受戒緣集篇〉舉十戒乃至具足戒，在〈導俗化方篇〉則舉出三歸、五戒、八戒，並引用《善生經》而說：

> 戒有五種，隨受一分即得一戒，汝今欲受何分之戒，智者隨語為受。(28)

指出曾經施行過分受的受戒方式。自《優婆塞戒經》傳譯以來，分受在中國佛教界一直是普遍的想法，因此可以看出道宣也不得不認同分受的受戒方式。

又道世於《法苑珠林》卷第八十九、〈受戒篇〉第八十七的〈戒相部〉第四所解說的戒相，即

是《大般若經》第四七三所講的十善業道、《文殊問經》的四波羅夷及《梵網經》的十重禁戒(29)等。此外，又在〈戒相部〉第七說：

> 述曰：既受得戒，依經亦須識六重八重等戒。初六重者，如依優婆塞戒經云……第二八重戒者，如依菩薩善戒經云：菩薩有二種，一者在家六重，二者出家八重法。(30)

而依據《優婆塞戒經》與《菩薩善戒經》以解說在家六重與出家八重戒，更以：

> 若依梵網經、地持論，有受是菩薩戒，有四十二輕垢戒不得犯。且逐要略述三五，餘在廣文。是故經云……(31)

而在《梵網經》四十八輕戒中，依照第四十四戒、第三十二戒、第三十三戒、第二十九戒、第三十戒的順序而揭示戒文。就道世而言，正如《法苑珠林》卷第八十九〈戒相部〉第七所說：

> 蓋大聖度人，功唯在戒。凡論戒也，樞要有三：一在家戒，謂五戒、八戒是；二出家戒，謂十戒、二百五十戒是；三道俗通行戒，謂三聚戒是。(32)

若以三聚淨戒是僧俗通用戒的立場來看的話，當然就不得不「依梵網經、地持論，有受是菩薩戒」(33)。那麼，以上述道宣、道世的戒律觀為基礎而呈現出來的，能在日常生活中實踐之具體性戒條

的菩薩戒本，到底有那些風貌呢？

就隋末唐初所用的戒本來說，由於智顗（五三八－五九七）與玄奘（六〇二－六六四）的影響，可以見到二支壯大的流派。首先在被認為是智顗所撰的《菩薩戒義疏》卷上來說，如前文所記載隋代流通於僧俗之間的菩薩戒本，有梵網本、地持本、高昌本、瓔珞本、新撰本及制旨本六本[34]。在此六本中，除地持、制旨二本之外，其餘四本皆以《梵網經》的十重戒為戒相，故以隋代來說，因受智顗的影響，雖然菩薩戒的授受方法或順序有所不同，但依照梵網戒本而受戒者，似乎占多數。而地持戒也相當盛行，其情形在《高僧傳》中可見。

如依據道宣所撰述的《續高僧傳》來鳥瞰唐代的景況，可知恰與前代相反，和梵網戒相較下，有更多受持地持戒者被記錄下來。從印度求法歸國的玄奘對如此之戒學趨勢影響很大，這是戒律思想史上應該注意的事。玄奘是屬於印度大乘佛教的研究中心那爛陀寺的戒賢門下，據說他為了研究《瑜伽論》而到印度，並曾親自聽過戒賢宣講《瑜伽論》達三遍之多[35]。歸國後，在長安弘福寺譯經院翻出《瑜伽論》時，因道宣也在譯場擔任「綴文」的職務，因此而從玄奘領受了菩薩戒的教義。

玄奘除譯出《瑜伽論》之外，還有《菩薩戒羯磨文》一卷、《菩薩戒本》一卷[36]，或在慧沼（六五〇—七一七）所撰《勸發菩提心集》卷下所收的《大唐三藏法師傳西域正法藏受菩薩戒法》及《自受菩薩戒法》[37]等譯作。這些皆屬瑜伽系的著作，而主張以授受四種他勝處法及三聚淨戒，來解說持犯之相。

對於《菩薩戒羯磨文》如「出瑜伽論本地分中菩薩地」行間註所列，這是從《瑜伽論》摘錄下來的，內容則是由受戒羯磨、懺悔羯磨、得捨羯磨三項組成。即引用了從《瑜伽論》卷第四十解說從他正受的地方開始，到卷第四十一的四十三輕戒以後解說惡作及自誓受戒的部分而成一卷，所以《菩薩戒羯磨文》與《瑜伽論》所說顯然是完全一致的。其內容是述說菩薩戒的從他受、自誓受、懺悔滅罪，還有解說得戒、捨戒等，但與經常以團體性為重的小乘戒相較下，它是朝重視個人精神層面的方向開展的。

《大唐三藏法師傳西域正法藏受菩薩戒法》樹立了從他受戒具體性儀式的程序[38]，敘述四重、四十三輕戒的從他受儀式，具有解說書的性格。在敘述受戒儀式之後，設置了「得捨門」，於此引用《瑜伽論》卷第四十、四十一的相關部分作結。又此書也具有作為自誓受戒時之教本的性

格，此在《瑜伽論》卷第四十一說完四十三輕戒之後，說明自誓受戒法部分的文章和該書是完全相同這一事實可以看出。還有此自受菩薩戒法，與前述的《菩薩戒羯磨文》所敘述的自誓受戒部分也是相同的。

更進一步探討《菩薩戒本》一卷則在《開元釋教錄》卷第十九說：

菩薩戒本一卷　三藏玄奘譯　一十八紙。(39)

雖然如此，但現在的大正藏卷二十四所收的玄奘譯菩薩戒本是如行間註所說：「出瑜伽論本地分中菩薩地」，它是將《瑜伽論》卷第四十卷末尾所述的四他勝處法，與卷四十一敘述的四十三輕戒，全部照原貌呈現，由於具備了戒本的體裁，因此智昇所說的菩薩戒本，或許就是指這個吧？

其次在唐代初期的實況，則如《瑜伽論》本地分中菩薩地戒品的異譯本——《菩薩地持經》所說的，當時地持戒極為普及。如從《續高僧傳》挑出與道宣同時代，對弘律活動專心以赴者，則能指出下列高僧：

京師大總持寺慧遷（五四七—六二六）

京師大興善寺法侃（五五〇—六二三）

京師勝光寺道宗（五五二—六二三）
大莊嚴寺道哲（五五三—六三五）
澤江清化寺智徽（五五九—六三八）
京師普光寺曇藏（五六六—六三五）
蒲州栖巖寺道傑（五七二—六二七）
益州多寶寺道因（五八七—六五八）

據他們的傳記所說，每一位都是精通地持戒並教導僧俗律儀的戒律權威，由其活動可知，地持戒的普及是以京師的大寺院為中心而遍及各地方。尤其不能忽略的是盛行於唐代的禪宗教團授戒予僧俗一事。宇井博士(40)推舉了一百二十六位努力弘律的北宗系禪僧，他們不但是禪僧，也是精通小乘戒的「明律僧」，並繼承當時成立的律宗三派（相部宗、東塔宗、南山宗）。其中特別受相部、東塔兩宗影響的，有思恆（六五一）、道璿（七〇二—七六〇）、契微（七二一—七八一）、普願（七四九—八三四）等。與南山宗相關者，則有神秀（六〇六—七〇六）、普寂（六五一—七三九）、恆景（六三四—七一二）、法融（七四七—八三五）等。那麼他們對僧俗授戒時所使用的是什麼戒本

呢？

關於禪門受戒儀，具代表性的著作有：神秀的《大乘無生方便門》、荷澤神會（七二〇—七九四）的《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》、《敦煌本六祖壇經》三種。但在這當中，正如根據本覺門解說無相戒的慧能所著之《壇經》，與以漸修漸悟為宗旨的神秀所著之《方便門》，及像少年時跟隨神秀學習三年，後於十三歲時[41]至慧能門下的神會所著之《壇語》般，可知由始覺門立場，而欲沿襲小乘受戒儀的有二支系統。由此事可窺知，關於唐代菩薩戒的流傳，由於解說七眾別解脫戒的地持戒遠較梵網戒適合禪門初學者修學佛道，因此而被採用。

就小乘戒而言，在《四分律》中制定了比丘二百五十戒、比丘尼三百四十八戒的別解脫戒，但大乘戒則由三聚淨戒取代之，而在律儀戒名下作具體的顯示。在〔佛教混合語〕辭典[42]中，把律儀（samvara）翻譯為限制、控制、義務、發誓願（restraint, control, obligation, vow）等字，若綜合其義，則律儀是抑制自己的行為、且帶有義務，似含訂立誓約之意。正如大乘戒經所說的在佛菩薩面前求懺悔滅罪，並立誓成就無上正覺，是重視依主體自律性的意業，來抑制自己的行為，並附帶有義務，而先決的條件是，它必成立於護持正法到底的堅定信念之下。道宣護持正法的戒

律思想，是主張由小乘戒開始而進向大乘戒，而在大乘戒方面，毋庸置疑地，他是採納了玄奘《瑜伽論》所說的菩薩戒（瑜伽戒）思想。所以即使說道宣的菩薩戒是「四分律宗的瑜伽戒」也無不可吧！那麼成為道宣大乘戒律觀基本立場根據的《瑜伽論》，它所說的菩薩戒學處，具有怎樣的性格呢？對此《瑜伽論》說：

> 佛於彼彼素怛纜中，隨機散說。謂依律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。今於此菩薩藏摩呾履迦綜集而說。(43)

如上述，包含在菩薩藏的摩呾履迦內的菩薩學處，是由無著菩薩將其綜合解說而成四重、四十三輕戒的菩薩戒。而《瑜伽論》所講的菩薩戒，則是將包含聲聞的別解脫律儀的三聚淨戒與其融合(44)，所以兩者原本就是不同的。(45)

瑜伽戒在菩薩戒思想史上所具有的極大特色，正如〈戒品〉所敘述：

> 菩薩戒略有二種：一在家分戒，二出家分戒，是名一切戒。(46)

如上所述，菩薩戒並攝在家戒與出家戒，是為了令兩者皆得共通的宗教性安定心理而解說的戒行。若僅以出家者的立場來制定菩薩的行為規範，那就是走回頭路，回到純粹敘述出家集團規則

的小乘戒立場，那麼便失去了在家者的修行目標。《瑜伽論》把菩薩戒分為二種，而使在家分優先於出家分，是因為把重點放在在家者身上，將他們的行為及生活應有的態度賦予佛教意義(47)。這種基本態度與小乘戒封閉性的思考是截然不同的，這一點必須要注意。由此也可看到戒律思想的大突破。

若以在家分為構思的基礎，其威儀儀節當然是比出家沙門的要平易得多，而且強烈顯示出欲由日常職業倫理的立場，來追究佛教理想的想法。那樣在自然中形成的生活信條，即為所有人共通的戒行，而《瑜伽論》使用「一切戒」一詞的本意，應該是從世俗諦的立場而出發的吧！

如前述《瑜伽論》主張一切戒由在家、出家的二分淨戒所組成，而解說律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒的三聚淨戒。就律儀戒而言：

律儀戒者，謂諸菩薩所受七眾別解脫律儀。即是苾芻戒、苾芻尼戒、正學戒、勤策男戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒。如是七種，依止在家、出家二分，如應當知，是名菩薩律儀戒。(48)

在《瑜伽論》所謂的菩薩，乃是通於在家、出家七眾的名稱，其中以比丘、比丘尼身分而受的別

解脫律儀，並不允許使用如當時盛行的《占察經》所說的自誓受戒。徹底排除七眾中的比丘、比丘尼之後的其餘菩薩，才是被認可得自誓受戒的對象。對那些菩薩，《瑜伽論》說：

> 又諸菩薩欲受菩薩淨戒律儀，若不會遇具足功德補特伽羅，爾時應對如來像前自受菩薩淨戒律儀。(49)

但卻強調出家受持比丘律儀時，非得從他受不可。

在以前述的自誓受為基本立場的《梵網經》及《占察經》等，與主張從他受的《瑜伽論》之間，到底應依據何者，是想要出家者所關心的大事。何況由《梵網經》、《瓔珞經》、《占察經》等，受到中國出家教團熱烈歡迎的情況，正顯出了人類好簡的心理，不可否認地，也抓住了僧人的心。從他受時必有一定的受戒順序，若捨小乘戒而直接只受持菩薩戒，是不被承認的。解釋此事的是與《瑜伽論》完全同一系統的一卷本《菩薩善戒經》，該經文中優婆離問菩薩受戒法所講的「重樓四級次第說」(50)。即菩薩戒必須在具足優婆塞戒→沙彌戒→比丘戒之後，才得受戒。《瑜伽論》對受戒，就是如此清楚地劃分為從他受與自誓受。

三聚淨戒的從他受，是依一位戒師在佛菩薩像前進行，其證明者則為十方世界的佛菩薩，這與

小乘戒以三師七證的十人僧伽而施行的方式不同。以菩薩教團來說，是要在受戒儀式中納入佛菩薩的聖像，再藉由對佛像的立誓，使受戒的神聖性獲得認同。從所謂「菩薩」這種群體的重要性，到禮拜慈悲心度眾的佛菩薩聖像，強烈打出自願立誓的理懺性特質，正顯示了菩薩戒的特色。

《瑜伽論》對菩薩戒的卓越之處作了很高的評價，認為三聚淨戒比一切別解脫律儀優越，而說：

> 一切別解脫律儀，於此菩薩律儀戒，百分不及一、千分不及一、數分不及一……(51)

菩薩戒是如此殊勝，因此禁止二十一種(52)被認定是無淨信的人授人菩薩戒。又《瑜伽論》就七眾的別解脫律儀之共同立場說：

> 菩薩住戒律儀，有其四種他勝處法。(53)

這種態度與小乘戒將四波羅夷視為一切戒律的根本戒，而極為重視是相同的，顯然這是由小乘戒律觀所尋得的構想。四種他勝處法就是：一、自讚毀他，二、慳財法不施，三、忿恨不捨，四、謗菩薩藏等四種戒。由下述的引文可清楚得知，此四重戒即為三聚淨戒中律儀戒的根本：

菩薩於四他勝處法隨犯一種，況犯一切。(54)

是故於受此四重戒後，再受七眾的別解脫律儀，也就是七眾各隨其身分而受的七眾戒。從而可知律儀戒的戒相，分為通受、別受二重(55)。然而《瑜伽論》則將小乘的四波羅夷移到四十三輕戒之中：

此菩薩一切違犯，當知皆是惡作所攝。(56)

因是惡作（突吉羅）所攝，所以只需在內心悔悟，不必以口說而懺悔，這明確傳達了其重視意業的立場。若僅以上品纏而犯他勝處法則失戒，但可再重受，此重受的問題，被《梵網經》、《瓔珞經》所沿用。中品纏時，則須於三人乃至更多人前懺悔。下品纏或其他狀況，則對一人懺悔。若找不到戒師可證懺悔時，亦可發自誓心而懺。如此在菩薩戒而言，雖然犯他勝處法，還是可懺悔出罪。

如上所述，當道宣組織分通大乘的戒學時，便企圖從那爛陀寺戒賢所授的《瑜伽論》中，尋求大小乘戒的接觸點，致力於將釋尊的戒學大乘化。而且，身為大乘佛教的中國佛教，為了朝更大眾化的方向邁進，形成易懂易行的宗教儀節，是有必要的。為此，攝取中國社會的習慣及各地寺

院所施行的僧制及寺誥，而企圖將來自印度的產物賦予鮮明的中國化色彩，由道宣的著述中，即可覺察這樣的態度。以道宣本身來說，南山律宗才是既承受了印度的戒學傳統，同時又發揮了中國化個性而開展出自己風格的成果，可以想見，對此他是充滿自信的。

(1)《四分律行事鈔》，卷上之三，〈受戒緣集篇〉第八（大正藏四〇，二四中）。
(2)同上。
(3)同上（大正藏四〇，二四下）。
(4)同上（大正藏四〇，二六中）。
(5)佐佐木憲德，〈非凡行の戒律を論ず〉（《佛教研究》四卷五號，昭和一五年）。
(6)《四分律行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九七上）。
(7)《五分律》，卷第二十二（大正藏二二，一五三上）。
(8)《淨心誡觀法》，卷上（大正藏四五，八二一上）。
(9)同上，卷下（大正藏四五，八三〇中）。
(10)《四分律行事鈔》，卷中一，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四九下）。
(11)同上，卷下四，〈沙彌別行篇〉，第二十八（大正藏四〇，一四九中）。
(12)《釋門歸敬儀》，卷上（大正藏四五，八五六下）。
(13)關於這問題之優秀論文有土橋秀高教授之〈道宣の菩薩戒〉（《印度學佛教學研究》第一五卷第一號，昭和四

一年)。

(14)《釋門歸敬儀》，卷上(大正藏四五，八五六中—下)。

(15)《淨心誡觀法》，卷上，〈序宗篇〉第二(大正藏四五，八二〇中)。

(16)《四分律行事鈔》，卷上三，〈受戒緣集篇〉第八(大正藏四〇，二六上—中)。

(17)《淨心誡觀法》，卷下，〈菩提篇〉(大正藏四五，八三〇中)。

(18)《釋門歸敬儀》，卷下(大正藏四五，八六八下)。

(19)《毘尼討要》(續藏經第七十套第二冊，一八三頁左)。

(20)同上(續藏經第七十套第二冊，一八四頁右下—左上)。

(21)《法苑珠林》，卷第八十九，〈受法部〉第三(大正藏五三，九三六中)。另外，在〈受法部〉第三之「自受法」中說：「若無出家人可對受時，於其齋日，向佛像前，至誠懺已，自發善願，要期受云：我某甲歸依佛，歸依法，歸依僧(如是三說)：我某甲歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟(如是三說)。次受戒相云：我某甲盡形壽於一切有情上，不簡凡聖，行大慈心，乃至菩提不起殺心，乃至不起邪見(如是三說)：我某甲盡形壽於一切有情上，不簡凡聖，行大慈心，乃至菩提不起殺心竟，乃至不起邪見竟。(如是三說。前對人受，依此而受亦得，雖非正文，准意無妨也」(大正藏五三，九三六下)。

(22)同上，〈受法部〉(大正藏五三，九四〇下)。

(23)同上。

(24)同上。

(25) 同上。

(26) 同上（大正藏五三，九四〇下—九四一上）。

(27) 同上（大正藏五三，九四一上）。

(28) 《四分律行事鈔》，卷下三，〈導俗化方篇〉第二十四（大正藏四〇，一三九下）。

(29) 根據《法苑珠林》卷第八十九，〈戒相部〉第四：「依大般若經〔第四七三云〕自受持十善業道，亦勸他受持十善業道，無倒稱揚受持十善業道法，歡善讚歎受持十善業道。〔五戒、八戒、出家戒等並皆如是自受勸持〕又文殊問經云：文殊師利白佛言：『出世間戒有幾種？』佛告文殊師利：『若以心分別男女、非男女等，是菩薩犯波羅夷；若以心分別畜生、鬼神、諸天、男女、非男女等，是菩薩犯波羅夷；若以身口行不堪得三乘不起慈悲心，是菩薩犯波羅夷；若以身口行不堪得三乘若他物起盜想犯波羅夷；若以身口行不堪得三乘若起妄語心犯波羅夷。』又梵網經云：佛告諸菩薩言：『我今半月半月自誦諸佛法戒，汝等一切菩薩，乃至十地諸菩薩，亦誦是戒。諸佛之本原，行菩薩之根本。』」以下舉十重禁戒。

(30) 《法苑珠林》，卷第八十九，〈戒相部〉第七（大正藏五三，九四二上）。

(31) 同上。

(32) 同上（大正藏五三，九四一中）。

(33) 同上（大正藏五三，九四二上）。

(34) 《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六八上）。

(35) 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（大正藏五〇，二三八下）。

(36)《菩薩戒羯磨文》、《菩薩戒本》（大正藏二四所收）。

(37)《勸發菩提心集》，卷下（大正藏四五所收）。

(38)拙稿〈菩薩戒の一考察〉（《駒澤大學佛教學部研究紀要》第三四號）。

(39)《開元釋教錄》，卷第十九（大正藏五五，六八九上）。

(40)參照宇井伯壽，《禪宗史研究》——〈北宗禪の人人と教說〉。

(41)同上，二〇一頁。

(42)參照Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, Edgerton. p.539; 芳村修基，〈大乘戒の諸問題〉（《龍谷大學佛教學研究》第二號）。

(43)《瑜伽師地論》，卷第四十一（大正藏三〇，五二一上）。

(44)《菩薩地持經》，卷第五：「佛於處處修多羅中說……此是菩薩藏摩得勒伽和合說。」（大正藏三〇，九一七上）。

(45)平川　彰，〈大乘戒と菩薩戒經〉（福井博士頌壽記念《東洋思想論集》）。

(46)《瑜伽師地論》，卷第四十（大正藏三〇，五一一上）。

(47)參照芳村前引論文。

(48)《瑜伽師地論》，卷第四十（大正藏三〇，五一一上）。

(49)同上（大正藏三〇，五二一中）。

(50)《菩薩善戒經》（大正藏三〇，一〇一三下）。

(51)《瑜伽師地論》，卷第四十（大正藏三〇，五一五上）。
(52)同上（大正藏三〇，五一五上－中）。
(53)同上（大正藏三〇，五一五中）。
(54)同上（大正藏三〇，五一五下）。
(55)石田瑞磨，《鑑真》，一五四頁。
(56)《瑜伽師地論》，卷第四十一（大正藏三〇，五二一上）。

# 第十四章　梵網戒及其實踐

## 第一節　形成梵網戒思想的主要經典

要探討梵網戒思想的形成，有三部經典是不可或缺的主要研究對象——《梵網經》、《瓔珞經》與《占察經》，這是研究中國佛教的一般趨勢。如果以大乘戒的角度來探究，那麼不論《梵網經》、《瓔珞經》是印度撰述或是偽經，都不成問題了。

### 一、《梵網經》

《梵網經》的經名，最早出現在《出三藏記集》卷第十一的〈菩薩波羅提木叉後記〉（作者未詳），文中提到天竺的鳩摩羅什法師曾誦出戒本，而羅什本身也說「此戒出梵網經中」。〈後記〉更提到：

> 弘始三年（四〇一）……於逍遙觀中，三千學士與什參定大小乘經五十餘部。唯菩薩十戒四十八輕最後誦出。時融影三百人等，一時受行，修菩薩道。(1)

另外，現行的《梵網經》僧肇序中說：

> 弘始三年淳風東扇。於是詔天竺法師鳩摩羅什，在長安草堂寺，及義學沙門三千餘僧，手執梵文，口翻解釋五十餘部。唯梵網經一百二十卷六十一品，其中菩薩心地品第十，專明菩薩行地。是時，道融、道影三百人等，即受菩薩戒。人各誦此品，以為心首，師徒義合，敬寫一品八十一部，流通於世。(2)

比較這兩序，〈後記〉說譯場在「逍遙觀」，而「序」卻說譯場在「長安草堂寺（大寺的意思）」。又《高僧傳》卷第二的〈羅什傳〉則說是在「長安大寺」，譯場的說法皆不一致。對這一點，境野黃洋博士說：

> 因為草堂寺有戒壇，說是草堂寺譯，可能是認為有必要強調羅什在此譯場授戒。(3)

依據《續高僧傳》的〈闍那崛多傳〉，草堂寺確實有戒壇。然而境野博士對這一點卻說：

> 闍那崛多來到中國是在北周明帝武成年間，也就是《梵網經》譯出後的一百五十年。所以，羅什時代草堂寺是否已設立戒壇，以及羅什以在俗的身分，是否登壇給予道融、道叡等受戒，這都是大有疑問的。僧肇的序雖寫有「即受菩薩戒」，但是，後出的〈後記〉卻只有「一時受行」，似乎只是受持經典，並不像是受戒之意。總之，草堂寺譯場之說尚有疑問。(4)

如上所述，僧肇的〈序〉有必要再考證。但〈後記〉中說《梵網經》是最後誦出的這一點，天台智顗也在《菩薩戒義疏》裡提到「梵網一本最後誦出誓願弘宣」(5)。由此可見，當時的學者大都認為如此。

在《續高僧傳》卷第六〈慧皎傳〉中，說慧皎（四九六——五五四）「撰涅槃義疏十卷及梵網經疏行世」(6)，如果根據大野的主張(7)，《梵網經》的成立最遲是在齊初的四八二年，則慧皎的疏應該是在《梵網經》成立後不久出現的。

另外，《梵網經》的下卷即《菩薩戒本》，據《高僧傳》卷第二〈鳩摩羅什傳〉的記載，是由羅什譯出的，此說取自《出三藏記集》。然而，望月博士(8)亦指出，其正確性仍應存疑。不過，《菩薩戒本》的成立，可能早在四五〇年到五〇〇年間就存在。目前，雖然望月、大野兩博士皆視《梵網經》上下兩卷為中國撰述，但看來並不一定如此(9)。不過，下卷所記載的：

孝順父母師僧三寶，孝順至道之法，孝名為戒，亦名制止。(10)

以戒來表現「孝」的思想，這一點可以不假思索地認定是顯著的中國風格。何況，本經的名稱並未出現在僧祐的《出三藏記集》裡，亦為中國成立說的有力證據。

《出三藏記集》卷第四〈新集續撰失譯雜經錄〉的〈有經目錄〉當中有：

> 梵網經一卷．與護公錄所出梵網六十二見大同小異。(11)

而在《國譯一切經》的同處，註記有「歷支謙譯，開支謙譯」(12)，所以很明顯地，這裡的《梵網經》是出於阿含經，與戒經的《梵網經》是二部相異的經典。此外，由於《梵網經》的名稱並未出現，不得不否定其為羅什所譯的說法。但是譯出的經典，是否為中國成立的偽經，則應作為今後研究的課題。

## 二、《菩薩瓔珞本業經》

《菩薩瓔珞本業經》並不能說是印度撰述的經典，《高僧傳》卷第一〈竺佛念傳〉記載，本經是由竺佛念在長安譯出，而《出三藏記集》卷第四的〈新集續撰失譯雜經錄〉的〈有經目錄〉裡有：

> 菩薩瓔珞本業經二卷，或云菩薩瓔珞經。(13)

《歷代三寶紀》(14)與《開元釋教錄》(15)也都是採用竺佛念翻譯之說。然而，既然在本經卷上〈賢

聖名字品〉第二中，可看到「留伽度（秦言發心住）」(16)這麼一個段落，又如大野博士(17)所說，本經也採用了《梵網經》與《仁王經》的內容，因此提出本經為中國成立之說。

本經以述說三聚淨戒而著稱，在卷下〈大眾受學品〉第七中，敘述了三聚淨戒與十波羅夷(18)，以十波羅夷作攝律儀戒與《梵網經》的主張相同。所以，《瓔珞經》可能是在《梵網經》之後成立的。

另外，從卷上〈賢聖名字品〉第二，描述菩薩修行的階位，為四十二賢聖(19)再加上十信，成為五十二位說(20)，也可看出《瓔珞經》的菩薩階位是從《梵網經》整理出來的。

再者，天台智顗也重視《瓔珞經》而經常引用，由此推論，它的成立時間應該是在西元五〇〇年到五七〇年之間，或是比五〇〇年早些。

## 三、《占察善惡業報經》

大正大藏經卷十七所收的《占察善惡業報經》，記為「天竺三藏菩提燈譯」，而在《開元釋教錄》卷第七有如下的敘述：

占察善惡業報經二卷。云出六根聚經，亦云大乘實義經，亦名地藏菩薩經，亦直云占察經。(21)

記載很多的經名，至於譯者，則只提到「沙門菩提登，外國人也，不知何代」(22)。而且又說：

長房錄云：此經檢錄無目，而經首題云，菩提登在外國譯，似近代出。(23)

以上種種，使本經留下了許多疑問。總之《占察經》被判定為隋代成立的偽經(24)。由這個觀點出發，就可以概略推測出本經的性質與內容了。

學界認為上述三經都是中國撰述的，以此三經為母體，加上自五世紀初起，漸次被傳譯的各經典影響，整理統合了大乘戒，並發展出中國獨有的且將要成立大乘戒經的氣勢，終於產生了時下流通的《梵網經》。

(1)《出三藏記集》，卷第二，〈菩薩波羅提木叉後記〉第九（大正藏五五，七九下）。

(2)《梵網經》序（大正藏二四，九九七上—中）。

(3)境野黃洋，《支那佛教精史》，三九五頁。

(4)同上，三九五—三九六頁。

(5)《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六三上）。

(6)《續高僧傳》，卷第六，〈釋慧皎傳〉（大正藏五〇，四七一中）。

(7) 大野法道，《大乘戒經の研究》（理想社，昭和二九年），二八二頁。

(8) 望月信亨，《佛教經典成立史論》（法藏館，昭和二一年），四四四頁。

(9) 要如何解釋「佛性種子」說，對當時的中國人來說是超越想像的用語，因為這種思考對非印度人而言是無法思考的。

(10) 《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，卷第十下（大正藏二四，一〇〇四上）。

(11) 《出三藏記集》，卷第四（大正藏五五，二八中）。

(12) 《國譯一切經》，史傳部一，一二三頁。

(13) 《出三藏記集》，卷第四（大正藏五五，二一下）。

(14) 《歷代三寶紀》，卷第八（大正藏四九，七七上）。

(15) 《開元釋教錄》，卷第四（大正藏五五，五一二上）。

(16) 《菩薩瓔珞本業經》，卷上（大正藏二四，一〇一一中）。

(17) 大野，前引書，一六四頁。

(18) 《菩薩瓔珞本業經》，卷下〈大眾受學品〉第七（大正藏二四，一〇二〇下）。

(19) 同上，卷上，〈賢聖名字品〉第二（大正藏二四，一〇一一中）。

(20) 同上（大正藏二四，一〇一一下）。

(21) 《開元釋教錄》，卷第七（大正藏五五，五五一上）。

(22) 同上。

(23) 同上。

(24) 望月信亨，《佛教經典成立史論》，四九三頁。

## 第二節 影響《梵網經》的經典

對《梵網經》的成立，影響很大的各部經典(1)，依據其傳譯與成立年次，列記如下：

一、《梵網六十二見經》——支謙譯，吳黃武二年至建興二年（二二三—二五三）。

二、《菩薩內戒經》一卷——求那跋摩譯，劉宋元嘉八年（四三一）。

三、《菩薩地持經》十卷・菩薩戒本——曇無讖譯北涼玄始三年至五年（四一四—四一六）。

四、《六十華嚴經》——佛陀跋陀羅譯，東晉義熙十四年至元熙二年或永初二年（四一八—四二〇或四二一）。

五、《大般涅槃經》四十卷——曇無讖譯，北涼玄始十年（四二一）。

六、《優婆塞戒經》七卷——曇無讖譯，北涼玄始十五年（四二六）。

七、《菩薩善戒經》九卷——求那跋摩譯，劉宋元嘉八年（四三一）。

八、《仁王般若經》二卷——中國成立(2)，北魏興安元年（四五二）至梁天監十四年（五一五）。

右列中，除了第一部之外，都是在五世紀中葉譯出。所以，《梵網經》可能就是將這些先前的經典集成，於齊初四八二年左右成立。

以下探討《梵網經》與各經典之主要部分的關係。

## 一、《華嚴經》

依據智顗《妙法蓮華經文句》卷第九下，《梵網經》是《華嚴經》的結經(3)。而最澄的《一心金剛戒體秘決》也說：「菩薩戒者，正依法華，傍依華嚴（梵網）」(4)。所以，從智顗以來即指出《華嚴經》與《梵網經》有密切的關係。觀看《梵網經》卷下，對經名的敘述：

> 時佛觀諸大梵天王網羅幢，因為說無量世界猶如網孔，一一世界各各不同，別異無量，佛教門亦復如是。(5)

右文說明，就如梵天網的孔無量，佛的教門也不同。對此，智顗在《菩薩戒義疏》卷上說：

> 佛觀大梵天王因陀羅網，千重文綵，不相障閡，為說無量世界猶如網目。(6)

說《梵網經》的「網羅幢」是因陀羅網，並與《華嚴經》所述的重重無盡緣起有關連。又依據《梵網經》，說釋尊：

> 在第四禪地中摩醯首羅天王宮，與無量大梵天王不可說不可說菩薩眾，說蓮花臺藏世界盧舍那佛所說心地法門品。(7)

很明確地是基於《華嚴經》的思想。這裡所說的「盧舍那佛」當然是「毘盧舍那佛」，沒有將「毘」字記上去，只以「盧舍那佛」表現，可以說這就顯示出本經是中國撰述的。「毘盧舍那佛」的世界就是蓮華藏世界。而佛陀在菩提樹下領悟的，就是毘盧舍那佛的心境。

> 我今盧舍那　方坐蓮花台
> 周匝千花上　復現千釋迦
> 一花百億國　一國一釋迦
> 各坐菩提樹　一時成佛道(8)

這裏所描繪的景象與《華嚴經》類似。此外《梵網經》上卷所說菩薩的心地，即十發趣心、十長養心、十金剛心、十地，與《華嚴經》的十住、十行、十迴向、十地非常接近。

## 二、《大般涅槃經》

與《大般涅槃經》的關係，首先要舉出的應該是「佛性」。《梵網經》卷下說：

為此地上一切眾生，凡夫癡闇之人，說我本盧舍那佛心地中、初發心中，常所誦一戒——光明金剛寶戒。是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切眾生皆有佛性，一切意識色心，是情、是心，皆入佛性戒中。當當常有因故，有當當常住法身，如是十波羅提木叉出於世界。(9)

說梵網戒為金剛寶戒，戒體為佛性種子(10)。這一點與《涅槃經》〈如來性品〉四之六(11)，站在悉有佛性的立場，說一切眾生悉有佛性，極為相似。另外，〈如來性品〉四之一(12)、〈聖行品〉七之一(13)所說的戒學內容，亦與《梵網經》的戒有關連。「佛性戒」(14)的字句，並未在《涅槃經》出現，是《梵網經》首先採用的。由《涅槃經》的思想流入《梵網經》這項證據來考慮，可知本

經並不是譯出的。

## 三、《菩薩地持經》

大野博士說：「《地持經》扭轉戒學的關鍵點，就是設定了三聚淨戒與四重四十二犯事的戒條。」[15]《地持經》卷第四的〈菩薩地持方便處戒品〉第十之一，說戒有在家戒與出家戒兩種：

云何菩薩一切戒？略說二種：一者在家分，二者出家分。[16]

又把戒分為三種：

一切戒復有三種：一者律儀戒，二者攝善法戒，三者攝眾生戒。[17]

像這種將一切戒統合為三聚淨戒的形式，雖然未在《梵網經》出現，但是，《梵網經》無疑地已有這種大乘戒的想法。在卷五「戒品之餘」[18]，列舉了四波羅夷罪與四十二犯事，而《梵網經》十重禁戒中的第七、第八、第九、第十，與《地持經》的四波羅夷罪一致，四十二眾多犯也影響到四十八輕戒的成立。舉例來說，四十二犯事中的第二十五是：

若菩薩如是見、如是說言：「菩薩不應聽聲聞經法，不應受、不應學。菩薩何用聲聞法

為？」是名為犯眾多犯，是犯染汙起。何以故？菩薩尚聽外道異論，況復佛語。不犯者，專學菩薩藏，未能周及。

若菩薩於菩薩藏，不作方便，棄捨不學，一向修集聲聞經法，是名為犯眾多犯，是犯非染汙起。(19)

而《梵網經》第八輕戒則說：

若佛子，心背大乘常住經律，言非佛說，而受持二乘聲聞外道惡見、一切禁戒邪見經律者，犯輕垢罪。(20)

右文的「二乘聲聞」以及第二十四輕戒：

若佛子，有佛經律，大乘正法、正見、正性、正法身，而不能勤學修習，而捨七寶，反學邪見二乘、外道、俗典、阿毘曇、雜論、書記，是斷佛性，障道因緣，非行菩薩道。若故作者，犯輕垢罪。(21)

其中的「邪見二乘」都警戒不得背叛大乘而走向否定大乘的小乘見解。所以，強調大乘戒的《梵網經》，態度上與《菩薩地持經》極為相似。

四十二犯事，是為了實踐三聚淨戒所說的戒學，而舉出容易違反的項目，這與梵網四十八輕戒有同樣的旨趣。

## 四、《優婆塞戒經》

就像《地持經》設了四重四十二輕犯事一樣，《優婆塞戒經》也設了六重二十八失意罪，此六重戒與《梵網經》十重戒的第一戒至第六戒同類。另外，《優婆塞戒經》純然是針對在家菩薩設的戒律，而《梵網經》不只針對比丘、比丘尼，更以一切眾生為對象，是範圍更廣的戒律，由此可以看出它企圖透過《優婆塞戒經》，對範圍廣大的庶民設立普遍妥善的戒律。

## 五、《仁王般若經》

本經與《梵網經》的關係，業已由先學指出：

> 此經之（八）囑累品，述及：「國王、大臣、太子、王子，自恃高貴，滅破吾教。明作制法，制我弟子比丘、比丘尼，不聽出家行道，亦復不聽造作佛像形、佛塔形」。三武一宗法

難的第一樁，北魏太武帝的破佛事件，是始於太平真君七年。所以，右文可能是在魏武法難之際，痛憤加諸於佛教教團的壓迫，採用這種滅破的形容，來囑累後人。所以，推定此經是在魏武法難之後才成立的。……仁王經的成立，意圖表明佛法與王法更密切的關連，它應該是在說，只有尊信佛法、受持講讀般若波羅密，才是國家興隆之道吧！(22)

另外，本經的〈受持品〉述及五逆、六重、二十八輕，這與《優婆塞戒經》所說的六重法、二十八失意罪也有關連，可以推測是由此展開到《梵網經》的十重四十八輕戒。

(1) 大野法道，《大乘戒經の研究》（理想社、昭和二九年），二五二頁。
(2) 佐藤哲英，《天台大師の研究》（百華苑、昭和三六年），六九三頁。
(3) 《法華文句》，卷第九下有「梵網結成華嚴教」（大正藏三四，一二八上）。
(4) 《一心金剛戒體祕決》（日本大藏經卷四〇）。
(5) 《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，卷第十下（大正藏二四，一〇〇三下）。
(6) 《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六九上）。
(7) 《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，卷第十上（大正藏二四，九九七中）。
(8) 同上，卷第十下（大正藏二四，一〇〇三下—一〇〇四上）。
(9) 同上（大正藏二四，一〇〇三下）。

(10) 佛性是常住不變、不生不滅，但種子是剎那滅、不斷的變化。又說戒體也是常住、是無常，顯示了《梵網經》的特殊立場，表示立於自性清淨心，卻持有有作用的戒體。這可說是巧妙的說辭。顯然是立足於如來藏思想。

(11) 《大般涅槃經》，卷第九，〈如來性品〉四—六（大正藏一二，四一九上）。

(12) 同上，卷第四，〈如來性品〉四之一（大正藏一二，三八六下）。

(13) 同上，卷十一，〈聖行品〉七之一（大正藏一二，四三二下）。

(14) 參照白土わか，〈梵網經研究序說〉（大谷大學研究年報第二二）。

(15) 大野法道，前引書，一八五頁。

(16) 《菩薩地持經》，卷第四，〈菩薩地持方便處戒品〉第十之一（大正藏三〇，九一〇中）。

(17) 同上。

(18) 同上，卷第五，〈戒品之餘〉（大正藏三〇，九一三中—九一七上）。

(19) 同上（大正藏三〇，九一五中）。

(20) 《梵網經》，第八輕戒（大正藏二四，一〇〇五下）。

(21) 同上，第二十四輕戒（大正藏二四，一〇〇六下）。

(22) 佐藤，前引書，六九二—六九三頁。

## 第三節　梵網戒本及其註釋書

所謂「梵網戒本」或「菩薩戒經」，都是指《梵網經》下卷，主要是講述十重四十八輕戒。本經是以經典體裁的序分、正宗分、流通分這三部所構成，所以，單只下卷就具有一部經典的要素。在下卷的開始，與上卷一樣有〈梵網經菩薩戒序〉，有力地顯示了下卷是獨立且就是要作為戒本的。新羅元曉的《梵網經》註釋稱為《梵網經菩薩戒本私記》，又唐代勝莊的註釋稱為《梵網經菩薩戒本述記》，很明確地表示下卷是當做菩薩戒本來使用。可是，是否將下卷全部稱為戒本，或者如智顗的《菩薩戒義疏》，從《梵網經》下卷的偈「我今盧舍那，方坐蓮花臺」(1)以下，才稱為戒本，就不清楚了。

本經的名稱非常多，如：《梵網經》、《梵網菩薩戒經》、《菩薩戒本》、《多羅戒本》、《菩薩波羅木叉經》、《梵網經盧舍那佛說菩薩十重四十八輕戒（敦煌出土本）》或《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十卷》等，並不固定。由這一點，可說本經並不是譯出經典，也可看出本經是多麼廣泛地被流傳與研究。

檢視現存於日本以及中國撰述的《梵網經》註釋，其內容可分為以下三類：

一、如天台智顗僅取下卷偈文以下者。

二、取下卷全部者。

三、融會上下卷而做註釋者。

茲將屬於上述三類的撰述者，列記如下：

屬於第一類的撰述有：

陳　慧思　授菩薩戒儀

隋　智顗　菩薩戒義疏

新羅　元曉　梵網經菩薩戒本私記

唐　法藏　梵網經菩薩戒疏

新羅　太賢　菩薩戒本宗要

唐　法銑　梵網經疏

唐　湛然　授菩薩戒儀

唐　明曠　菩薩戒經疏刪補

新羅　義寂　梵網經菩薩戒註

宋　與咸　菩薩戒經疏註

日本　叡尊　菩薩戒本宗要輔行文集

日本　凝然　梵網戒本疏日珠鈔

明　袾宏　梵網經心地品菩薩戒義疏發隱

日本　鳳潭　梵網經菩薩本疏記要

日本　光謙　菩薩戒經義疏集註

屬於第二類的撰述有：

唐　勝莊　梵網經菩薩戒本述記

唐　智周　梵網經菩薩戒本疏

新羅　太賢　梵網經古跡記

日本　善珠　梵網經略疏

唐　傳奧　梵網經記
宋　慧因　梵網經菩薩戒註
日本　叡尊　梵網經古跡記下卷科文輔行文集
日本　照遠　梵網經下卷古跡記述跡鈔
日本　宥快　梵網經開題聞鈔
明　寂光　梵網經直解
明　智旭　梵網經合註
明　弘贊　梵網經菩薩戒略疏
日本　諦忍　梵網經要解或問

屬於第三類的撰述有：

新羅　太賢　梵網經古跡記
日本　善珠　梵網經略疏
日本　清算　梵網經上卷古跡記綱義

明　寂光　梵網經直解

明　智旭　梵網經合註

(1)《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，卷第十下（大正藏二四，一〇〇三下——一〇〇四上）

## 第四節　新學菩薩與梵網戒的實踐

### 一、教團的宗教禮儀

《梵網經》的「正宗分」詳細記載菩薩教團的各種生活威儀。「正宗分」是從下卷「我今盧舍那，方坐蓮花臺」的偈文開始，一直到結語的「諸佛子，是四十八輕戒，汝等受持。過去諸菩薩已誦，未來諸菩薩當誦，現在諸菩薩今誦」為止。從《梵網經》成立的時代背景，來探究「正宗分」當中，出家、在家的菩薩教團是在什麼關係下建立共同的信仰，又有何相互扶助的實況，對了解活生生的中國佛教史來說，是極具意義的。

《梵網經》的戒相，因為總括了在家、出家菩薩的各式生活威儀，所以提出了各個層面的問題。其中並存在著對儒家權威思想的反彈，與雖非本意卻必須親近權力者的矛盾。《梵網經》由孝即是戒或（眾生）皆有佛性的立場，強調佛性的孝順、慈悲心，欲將一切眾生納為佛子，而形成了我輩「本師之戒」的十重四十八輕戒。

《梵網經》的作者們認為，受持梵網菩薩戒的新學菩薩自覺是「當成之佛」，因此，對於建立在此信念下的戒，新學者就有時常讀誦並熟習的義務。以下將新學菩薩必須受持、讀誦、學習的梵網戒，分項加以討論：

## （一）受戒

雖說菩薩戒是三聚淨戒，但是《梵網經》本身卻沒有三聚淨戒的字句，也沒有三聚淨戒的形相。新學菩薩所受持的戒條，只是「十重四十八輕戒」，由「重」與「輕」所組成的五十八條戒文而已。法藏（六四三—七一二）在《梵網經菩薩戒本疏》第一，說明十重戒如下：

> 此十戒總是律儀攝，以俱止惡故，二若通辨，皆具三聚。謂於此十中一一不犯，律儀戒攝，修彼對治十罪之行，攝善法攝。謂：一慈悲行，二少欲行，三淨梵行，四諦語行，五施明慧

行，六護法行，七息惡推善行，八財法俱施行，九忍辱行，十讚三寶行。以此二戒，教他眾生令如自所作，即為攝眾生戒。是故十戒一一皆具三聚。(1)

認為十重戒即是對三聚淨戒的說明。又舉出四十八輕戒的六個制意當中有：

五方便遠護十重戒故，六增長菩薩三聚戒故。(2)

凝然在《梵網戒本疏日珠鈔》卷第三十二，說明「增長三聚戒」為：

於一一戒，令彼斷惡、修善、度生，三聚妙行，增益長養故。(3)

正如法藏與凝然所說，四十八輕戒是為了保護十重戒而制定的，重、輕兩戒都在說明斷惡、修善、度生的三聚妙行。

《梵網經》對十重戒的說明如下：

有十重波羅提木叉。若受菩薩戒，不誦此戒者，非菩薩、非佛種子。我亦如是誦。一切菩薩已學，一切菩薩當學，一切菩薩今學。已略說菩薩波羅提木叉相貌，是事應當學，敬心奉持。

主張既然受戒，就必須讀誦、學習，過去、現在、未來三世一切菩薩都如此修行，並且應該生生

世世如此。

至於菩薩的受戒法，是要依據《善戒經》的「重樓四級次第」，或是單受菩薩戒即可，還是在受具足戒之後才受菩薩戒呢？這就成為問題了。《梵網經》的任務在於使菩薩戒普及，因此，並未提及受具足戒的問題，只說明自誓受戒與從他受戒這二種受戒法。

1．自誓受戒

自誓受戒，重視「自誓」的道念，這是一種毫無自我欺瞞、精神層次極高的受戒法。關於此受戒法，第二十三輕戒說：

若佛子，佛滅度後，欲以好心受菩薩戒時，於佛菩薩形像前自誓受戒。當七日佛前懺悔，得見好相便得戒。若不得好相，應二七、三七乃至一年，要得好相。得好相已，便得佛菩薩形像前受戒。若不得好相，雖佛像前受戒，不得戒。

就像這樣自誓受戒時，倘若在佛前懺悔七天仍未得好相，必須繼續懺悔至二十一天，甚至一年，努力求得好相。如果不得好相，即使在佛前受戒，也不算得戒。這是重視菩提心、不自欺瞞的態度。

《梵網經》這種要求徹底懺悔直到獲得好相的立場，與張掖的沙門道進從曇無讖受菩薩戒時的情形相似。曇無讖對道進課以長達三年的徹底懺悔，直到道進在定中「見釋迦文佛與諸大士授己戒法」(4)，這相當於《梵網經》的得到好相。第四十一輕戒說明好相為：

> 好相者，佛來摩頂、見光、見華，種種異相，便得滅罪。若無好相，雖懺無益，是人現身亦不得戒，而得增受戒。

如果不得好相，就會失去舊戒，必須重新受戒。這一點，就像《菩薩瓔珞本業經》卷下，〈大眾受學品〉第七所說的：

> 十重有犯無悔，得使重受戒。(5)

自誓受戒法，影響了《瓔珞經》以及隋代成立的《占察善惡業報經》(6)等，由此更可以想見它的盛行。

2．從他受戒

從他受戒不同於自誓受戒，是從戒師受戒。第二十三輕戒說：

> 若現前先受菩薩戒法師前受戒時，不須要見好相。何以故？以是法師，師師相授故，不須好

相，是以法師前受戒即得戒。以生重心故，便得戒。

亦即，從他受戒和自誓受戒不同，求得好相與否並無關緊要，但重視授戒的法師。第四十一輕戒提到戒師：

菩薩與他人作教誡法師者，見欲受戒人，應教請二師：和上、阿闍黎。

關於這二師，宋朝的求那跋摩所譯的《菩薩善戒經》（一卷本）說：

師有二種：一可見，二不可見。不可見者，十方諸佛、菩薩僧是；可見者，我身是。於可見、不可見師邊，是人得戒竟。(7)

而法藏的《梵網經菩薩戒本疏》卷第六也說：

遙請本師釋迦佛等為和上，親請傳戒師為闍黎。(8)

所以，和上是本師釋迦佛等，阿闍梨是現前的傳戒師。《梵網經》第三十七輕戒提及菩薩遊行時，常隨其身的十八種物當中，包含佛、菩薩形像。所以，可能就是拜請此尊像為和上。因此，雖說是請二師，實際上只請傳戒師一人即可。關於這一點，天台慧思（五一五—五七七）的《受菩薩戒儀》說：

> 夫受大乘戒法，先教請傳授菩薩戒師一人請引。(9)

所以，菩薩戒的傳戒師只有一人。

那麼，僧俗共通的菩薩戒的傳戒師，是否依據《瓔珞經》所說，也承認在家戒師呢？關於這個問題，隋代的三論吉藏（五四九—六二三），由於重視《瓔珞經》，所以主張俗人也可以為他人授戒，卻又說：「但多從出家人受耳」(10)。也就是說，本來應該從出家的傳戒師受戒，但因應不同的情況，有時也承認在家的傳戒師(11)。宋代的義寂（九一九—九八七）也在《菩薩戒本疏》卷下的末尾說「在家亦有互作師」(12)。顯然宋代時已承認在家的傳戒師了。

傳戒師在授戒時，必須問受戒者有無七逆罪（第四十輕戒）。第四十一輕戒也規定：

> 若現身有七遮，師不應與受戒，無七遮者得受。

七逆罪的有無，是決定可否受戒的條件。可是依據法藏的說法，若受戒者已受過聲聞戒，那麼，先問七遮，然後還要問《善戒經》的「十種」。當這些都具足了才讓他受戒。十種就是：

> 一、具三戒不？謂五戒十戒及具戒。彼經約出家菩薩。要具此三戒方得受菩薩戒。
>
> 二、發菩提心不？

三、是真實菩薩不？

四、能捨一切內外所有物不？

五、能不惜身命不？

六、能於貪處不貪不？

七、能於瞋處不瞋不？

八、能於癡處不癡不？

九、於畏處不畏不？

十、能隨我所受一切菩薩戒不？……若在家菩薩，十中除初，餘皆同問。(13)

依據《梵網經》，如果受者犯了十重戒，要一直懺悔到獲得好相。但若犯四十八輕戒，則「對首懺悔罪便得滅，不同於七遮」，規定犯了輕戒時要向傳戒師懺悔。

總之，若完成上述手續，傳戒師就必須授予十重四十八輕戒，讓他們對梵網戒一一理解。新學菩薩，經過這樣的受戒後，應該「日夜六時持菩薩戒，解其義理、佛性之性」。如果「不解一句一偈、戒律因緣，詐言能解……」（第十八輕戒），也就是不通曉菩薩戒者，是禁止為人授戒的。

那麼，《梵網經》主張授戒時傳戒師應該注意什麼呢？第四十輕戒說：

> 與人受戒時，不得簡擇一切國王、王子、大臣、百官、比丘、比丘尼、信男、信女、淫男、淫女、十八梵天、六欲天子、無根、二根、黃門、奴婢、一切鬼神，盡得受戒。

像這樣，受戒的機會不分上下貴賤，開放給所有的人，不但擴及到聲聞戒中不能發得戒體的黃門、二根，甚至開放門戶到淫男、淫女、奴婢，堅持若不救濟一切眾生就不成佛的大乘菩薩悲願。其中要特別注意，為解放奴婢而公認其出家之事。北魏佛教圈施行的「佛圖戶」制度，證明有很多奴婢存在寺院。這些奴婢，有些是檀越布施給僧尼個人，有些是被寄養進寺院，有些是買自市場等等，各式各樣的情況都有。在重視身分階級的儒家社會裡，能夠進入主張四民平等的佛教僧團成為其中的一員，對奴婢來說是件喜出望外的事。但據說讓這些奴婢出家，並不是顧慮到奴婢的幸福，而是身為奴主的王侯貴族，為了替自己祈福、蓄積財富，於是讓奴婢出家，成為功德墳寺的專屬人員(14)。姑且不論是什麼理由，解放了如同牛馬般被使役的奴婢，且承認其出家，在當時的社會下，確實是件值得注意的事。就像第三十八輕戒規定：

> 先受戒者在前坐，後受戒者在後坐。不問老少、比丘、比丘尼、貴人、國王、王子，乃至黃

門、奴婢。

即使是奴婢，如果比國王先受戒，也一樣坐在國王的前面，受俗人的禮拜供養。至於對未被解放的奴婢，《梵網經》也強調慈悲愛語的觀念，禁止人身買賣（第十二輕戒），不得打拍、罵辱（第二十一輕戒）。

那麼，廣開出家門戶的《梵網經》，到底主張在那裡舉行受戒的宗教儀式呢？關於這一點，《梵網經》並沒有明示。但記載六朝菩薩戒儀的重要文獻《伯希和本出家受菩薩戒法》[15]中說，戒場可以隨意建造，但必須是散誕（圓座），由此可知並非在常設的戒壇授戒。可是，《出三藏記集》卷第十四的〈求那跋摩傳〉中，對求那跋摩葬儀的敘述如下：

> 元嘉三年（四二六）……於南林戒壇前，依外國闍毘葬法。[16]

而在同卷第十二的「薩婆多部記目錄」記載有「永明中（四八三 — 四九三）三吳始造戒壇受戒記」[17]，可知元嘉到永明年間，在建康的南林寺、三吳之地（吳興、吳郡、會稽）等，已有常設的戒壇。又唐代道宣的《戒壇圖經》中，也記載：

> 今通檢別傳諸記，南國諸方戒壇非一……自渝州已下、江淮之間，通計戒壇三百餘所。山

東、河北、關內、劍南，事絕前聞，經傳不錄。(18)

這三百餘所戒壇，可能並不是常設的，而是如律藏所說，利用自然地形在四方相內建壇授戒，可以想見絕大多數是簡易的戒場。但無論如何，戒壇應當是指傳授戒律的場所，並非固定的處所。何況，正如《瓔珞經》對戒師的描述——夫婦六親，亦可互為戒師而授戒(19)，在連受戒儀式都已開放給在家者的時代，顯然並不一定要在戒壇授戒。

受戒就是成為佛教徒的證明，受戒的先後順序，決定了在教團的席次。所以，自然產生重視法臘的態度，這由前述第三十八輕戒的內容，便可得知。受戒成為教團的一員，如果是出家菩薩，必須著壞色的袈裟、臥具、衣服等（第四十輕戒），即使進出城邑、舍宅、山林、川野，也必須積極佈教，使一切眾生發菩提心，受三歸、十戒（第四十五輕戒）。

## （二）頭陀、安居、布薩

頭陀行就是十二種頭陀行法，尤其指當中的乞食行法。《梵網經》中有如下的規定：

若佛子，常應二時頭陀，冬夏坐禪，結夏安居。常用楊枝、澡豆、三衣、瓶、缽、坐具、錫杖、香爐、漉水囊、手巾、刀子、火燧、鑷子、繩床、經、律、佛像、菩薩形像。而菩薩行

頭陀時，及遊方時，行來百里千里，此十八種物常隨其身。頭陀者從正月十五日至三月十五日，自八月十五日至十月十五日，是二時中，此十八種物常隨其身，如鳥二翼。若頭陀時，莫入難處，若國難、惡王、土地高下、草木深邃、獅子虎狼、水火風難，及以劫賊、道路毒蛇，一切難處悉不得入。若頭陀行道乃至夏坐安居，是諸難處悉不得入。（第三十七輕戒）

說到春秋兩季是適於修行的季節，應該專念於頭陀遊行。從一月十五日到三月十五日，與八月十五日至十月十五日這兩季的遊行中，必須隨身攜帶十八種物。十八種物中的佛菩薩像除了能令人生起信心，也是傳戒不可欠缺的物品。

有時也會遊行到百里千里遠的範圍，所以戒文禁止涉及有危險的種種難處。另外因為極寒、極熱的季節無法出遊，所以規定必須住於一處努力禪修。

四月十六日到七月十五日這三個月，因為是雨季而有安居的制度，新學菩薩應該在結夏的四月十六日以前從遊行地歸寺。由於選擇寂靜之地為安居的必要條件，所以必須避開一切的精神障礙。因此，安居中，新學菩薩必須要：

護持禁戒，行住坐臥，日夜六時讀誦是戒，猶如金剛……常生大乘善信，自知我是未成之佛，諸佛是已成之佛，發菩提心，念念不去心。（第三十四輕戒）

新學菩薩當確信「我是未成之佛」，以成佛為目標，精進修行，首先要發起十願做為不退轉修行的起步。依智顗的說明，這十願是：一願孝父母師僧，二願得好師，三願得勝友、同學，四願教我大乘經律，五願解十發趣，六願解十長養，七願解十金剛，八願解十地，九願如法修行，十願堅持佛戒(20)。這十大願即使是捨棄生命也不得忘失（第三十五輕戒），這正說明了新學菩薩的修行非常艱難。正如第三十六輕戒所說，如果沒有堅固願心，就無法成就這十大願。因此，便將規範日常生活的十三願訂為成文法。明曠將十三願分成身、口、意三業來說明，其分類如下：

1．身業：第一就是不與女人行不淨行，第二以後是「不以破戒之身，接受來自信心檀越」的①一切衣服，②百種床座，③百味醫藥，④千種房舍、屋宅、園林、田地，⑤恭敬禮拜。

2．口業：「不以破戒之身，食信心檀越」百味飲食。

3．意業：「不以破戒之心」①視他好色，②聞他好音，③貪嗅諸香，④食人百味淨食，⑤貪著好觸。(21)

以上共十二願，最後做結的第十三願是「願令一切眾生悉得成佛」。由強調身口意三業都「必作此願」，不發願即是犯戒的規定來看，可窺知是要求新學菩薩要有不退轉的決心。

像這樣決意堅守身、口、意三業的新學菩薩，嚴格律己，且不得抱持惡意、故意毀謗其他的良人、善人、法師、師僧、國王、貴人，說他們犯了七逆罪、十重禁戒（第十三輕戒）。若見到他人犯了五戒、八重戒（或八齋戒）、十重戒、七逆罪、八難時，還必須教他求懺悔（第五輕戒）。

再者，新學菩薩的修行中有一個重要的行事，即每半個月布薩的規定。布薩就是住同一地區的新學菩薩，於每個月的十五與三十日兩天，必須集合在一起，舉行修行反省會。關於布薩，有以下的規定：

若布薩日，新學菩薩半月半月布薩，誦十重四十八輕戒時，於諸佛菩薩形像前，一人布薩即一人誦，若二人、三人乃至百千人，亦一人誦。誦者高座，聽者下座，各各披九條、七條、五條袈裟。（第三十七輕戒）

布薩當天，有一人在諸菩薩像前讀誦《梵網戒本》，其他人靜聽之後，反省是否有破戒行為，如有，則在眾人面前發露懺悔，這是使心清淨的重要儀式。誦戒者坐在高座誦讀，而聽者必須位

於下座，各各如法著袈裟，威儀整肅地諦聽。

唐代道宣在《四分律行事鈔》卷上的〈說戒正儀篇〉說：

> 昔齊文宣王撰在家布薩儀，普照沙門道安開士撰出家布薩法，並行於世。(22)

如此，在中國佛教的形成期，就已經實施出家、在家兩種不同的布薩法了，由於兩者的性質迴異，所以意解不同，心相各別。道宣說，即使承用道安的布薩法，由於其文無據，只好再尋求經意並夾雜所聞，將說戒儀禮正式規制化，撰為〈說戒正儀篇〉以令正法久住。就像道宣所說的，文宣王與道安的布薩法，到唐代已經無法理解了。據《高僧傳》卷第五〈道安傳〉(23)說，他統一以往雜亂的僧團行儀，制定了僧尼軌範、佛法憲章三例。另外，《出三藏記集》卷第十一，道安的〈比丘大戒序〉當中記載：「若欲說戒，維那出於堂前，不淨者別出」(24)，證明曾有布薩羯摩與儀軌等。以上所述是出家沙門的布薩，另外，也有在家的布薩。《出三藏記集》卷第十二的〈齊太宰竟陵文宣王集錄序〉第二，對文宣王（四六〇—四九四）有如此的記載：「淨住子十卷右第一帙上。淨住子十卷右第二帙下。講淨住記一卷。布薩並天保講一卷。淨住子次門一卷」(25)，同樣在卷第十二〈法苑雜緣原始集目錄序〉第七中則有文宣王集優婆塞布薩記(26)的內容。有關文

宣王的這些撰述都是在描述在家布薩。

道宣在《廣弘明集》卷第二十七的〈統略淨住子淨行法門序〉說：「言淨住者即布薩之翻名」(27)，也採錄文宣王的《淨住子淨行法門》。「淨行法門」是由三十一門組成，先學說三十一門以禮拜懺悔為主，是以三業與六根的懺悔為中心，依懺悔、禮拜、隨喜、勸請、迴向、發願的順序構成，後來重整為五悔而受到重視(28)。《梵網經》雖未言及這種禮拜、懺悔的行法，但就如道宣所說，文宣王的在家布薩儀或許確曾盛行於世吧！

## 二、教團的組織

在《梵網經》成立的時代，有關佛教教團內的組織及職務，有如下該注意的實況：

> 若佛子，佛滅後，為說法主、為僧房主、教化主、坐禪主、行來主，應生慈心，善和鬥訟；善守三寶物，莫無度用，如自己有。而反亂眾鬥諍，恣心用三寶物者，犯輕垢罪。(第二十五輕戒)

由於寺院的營運，在各方面皆漸趨複雜且多元化，若各職間無密切的連繫，就會欠缺回應社會的

圓融性。第二十五輕戒便是因應這樣的現實背景，針對居住著許多菩薩僧的大寺院而制定的。

當時的大寺院，有說法主、僧房主、教化主、坐禪主、行來主，共五主的設置。對於五主的職務，智顗在《菩薩戒義疏》卷下指出，可將初句的說法主，分為說主與法主，而成為六主制：

出眾主凡五種人。以初句為兩，方便成六人。律中有十四人，如律中說。此略舉六人。(29)

另外，法藏（六四三—七一二）也在《梵網經菩薩戒本疏》卷第六，說明五主的職務內容：

主義雖多，略舉五種：一、說法主者，謂慈悲攝眾，傳授無遺令法久住。二、僧房主者，謂身住綱維，為眾當苦堅守護財物。三、教化主者，謂導引檀越修治塔寺，善守彼財復不惱眾。四、坐禪主者，謂善授止觀，令伏煩惱。五、行來主者，領眾遊方，令善攝諸根，不毀禁戒。……謂制上五主，眾有違諍，應以慈心要令和穆。後制上五主，守三寶物，過於眼目，寧捨身命，終不非理。(30)

相對於智顗、法藏的「五主」制，義寂(31)（九一九—九七八）、勝莊(32)（七〇三—七一三）、明曠(33)（七一一—七八二）則主張六主制。所以，在《梵網經》成立的時代，可能已經設置了像後世禪宗教團的六知事、六頭首，各職與他職互不侵犯，但常保連繫以維持僧團營運。

從五主的職務內容來看，可以想見當時大寺院內積存的問題，已嚴重到若只靠以住持為中心的少數人來管理，便無法維持營運的地步。戒文說明這五主身為指導者應有的基本理念是：「應生慈心，善和鬥諍，善守三寶物，莫無度用，如自己有。」

## 三、寺院與檀越的關係

如前所述，隨著佛教教團的日漸發展，寺院的社會地位也顯著地提高。由於積極對民眾弘法，使寺院的機構趨向多元化，職務也漸漸成為五主乃至六主的分工制。同時，寺院與檀越的交流也隨之活絡起來。尤其是行腳僧的活躍，因為其與民眾接觸的機會較多，所以透過人際關係，擴展了佛教的信仰圈。另外，如果透過授戒而形成師徒關係，就可能會邀請特定的個人到家庭說法、應供，於是「別請」的問題便出現了。由於此舉會招致教團的不和，因此，對於「別請」時如何妥善處理寺院與檀越間的關係，需要有具體的對策。所以《梵網經》也就不得不將此納入規制中，制定了下列三條戒：

（一）若有檀越來請眾僧，客僧有利養分。僧房主應次第差客僧受請。而先住僧獨受請不差

客僧，僧房主得無量罪，畜生無異，非沙門、非釋種姓。若故作者，犯輕垢罪。（第二十六輕戒）

（二）若佛子，一切不得受別請，利養入己。而此利養屬十方僧，而別受請，即取十方僧物入己。（第二十七輕戒）

（三）若別請僧者，是外道法，七佛無別請法。（第二十八輕戒）

「別請」，就是檀越在眾僧中，指定某僧接受供養，也就是特別的招待。教團中應該是「利養屬十方僧」，而「別請」卻「將利養入己」，如此就產生問題了。在僧團的團體生活中，終究還是要以眾僧的利養為優先。所以，《梵網經》雖然認可了依僧次，亦即從法臘較長的人開始次第赴請，但卻以「七佛無別請法」為由，嚴厲批判接受「別請」的人無異於畜生（第二十六輕戒）。以《梵網經》來說，中國的出家教團無論在任何情況下都是禁止「別請」的。

可是在《瑜伽師地論》卷第四十一，第四十三輕戒的第四卻規定：

若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀。他來延請，或往居家，或往餘寺，奉施飲食及衣服等諸資生具，憍慢所制，懷嫌恨心，懷恚惱心，不至其所，不受所請，是名有犯有所違越，是染違

犯。(34)

說明「安住於菩薩淨戒律儀」的菩薩，接受飲食衣服等生活必需品的布施時，如果抱著憍慢、嫌恨、恚惱之心而不應請，反而是犯戒的，亦即此處認可「別請」。而《四分律》卷第四十二也說：

有二種請聽受，若請僧、若別請。(35)

可見釋尊也准許二種請。所以，《梵網經》指其為「外道之法」、「七佛無別請法」的說辭，實在令人無法理解。或許也是考慮到這一點，法藏在《梵網經菩薩戒本疏》卷第六說：

一僧次請，僧次受；二別請，僧次受。此二不犯。三僧次請，私別受，此最重。四別請、別受，此亦有二種：一如施主設七僧供，僧次請六人，別請此一人帖僧次數，此犯輕於前。二僧次請七人，數外別請此有緣僧，或罪輕或亦不犯。又若重病，若至彼不受物，若將護施主令彼發菩提心，若令多人發菩提心，並應不犯。(36)

值得注意的是，玄奘門下的勝莊也承襲了《瑜伽論》的說法，在《梵網經菩薩戒本述記》卷四中(37)，以釋尊准許「別請」為前題，採取與《梵網經》相反的立場，肯定「別請」。

## 四、佛教教團與國家的關係

佛教教團與國家權力的關係，在教團的發展上最應當被重視。中國佛教的歷史上，首位極其關切此問題的是道安，他鄭重地說：「不依國主，則法事難立」(38)。至於《梵網經》的作者，則在四十八輕戒的十一條戒中談到君主與百官。這十一條戒是：第十三、十七、二十一、三十七、三十八、三十九、四十、四十二、四十三、四十七及第四十八輕戒。

中國佛教界向來認為出家人是超越世俗的，稱之為「隱逸之士」或「方外之賓」等等。為了守住以往「君親不拜」的慣例，《梵網經》主張「出家人法，不向國王禮拜，不向父母禮拜，六親不敬」(第四十輕戒)。

關於「君親不拜」，《四分律》卷第五十的「房舍犍度」說：

不應禮白衣。汝等應禮、不應禮。(39)

說明教團內是依長幼之序而禮，但禁止禮拜白衣。另外，《大般涅槃經》卷第六的〈四依品〉第八，記載有「出家人不禮敬在家人」(40)，說明過去在原則上，出家人是不向國王及父母等在家人禮拜的。可是，在中國社會裡，儒家倫理優先於一切，因此不禮敬是難以被默許的，於是在東晉

咸康六年（三四〇），由庾冰首先提出了出家者應禮拜國王的議案。當時反對此提案的信佛者何充（二九二——三四六）與庾冰的論爭，有五篇收錄於《弘明集》卷第十二(41)。庾冰的提案最後是無疾而終。雖然如此，在東晉安帝元興二年（四〇三），桓玄又再次提起禮敬問題，卻也由於翌年慧遠著作了《沙門不敬王者論》五卷，使桓玄終究不得不撤回原案。

在這樣的歷史背景下，由於《梵網經》企圖維持教團的治外法權，所以指責國王、太子、百官為：

自恃高貴，破滅佛法戒律。明作制法，制我四部弟子，不聽出家行道，亦復不聽造立形像、佛塔、經律；立統官制眾，使安籍記僧；菩薩比丘地立，白衣高座，廣行非法。（第四十七輕戒）

說明北魏時代以設置僧官、作僧籍、制定僧制(42)等措施來統治佛教教團，並施加壓力限制僧人受戒；此外，不准造像、造塔、造經律，實與破壞三寶等罪。這正表現出《梵網經》欲與國家權力對抗，但又欲使其做教團外護者的意圖。

戒文中又說到，雖得有人發好心出家，卻為求名聞利養，在未有信心的國王、百官前，解說佛

戒秘要，這行為就好比對他們揭發僧眾的過失，並依國法處分僧眾（第四十八輕戒），實當嚴慎。又說，不得為了飲食、錢物、利養、名譽而親近國王、王子、大臣、百官，恃其權威欺壓他人，強要、打拍、牽挽而橫取錢物利益（第十四輕戒）。

《梵網經》作者的基本立場，應該是期望國家或有權力者當外護，但也不得不承認，又想極力排除其干涉，守住教團特殊的治外法權。

## 五、新學菩薩的戒律學習

新學菩薩為了融入團體生活，最首要的是有如法的生活威儀，因此必須以戒律的學習為最優先。因而規定，只要有講述經律的地方，即使是山林、樹下、僧地、房中，都必須攜帶《梵網戒經》至法師宣講處，聽受諮詢（第七輕戒）。同時，四六時中都要學習、記憶梵網戒，並自覺佛性即戒的本源，也就是自己的本性（第十八輕戒）。尤其大乘的教法，非有正確的理解與實踐，否則無法體解；相反地，若學習邪見的二乘、外道、俗典、阿毗曇、雜論、書記，則必自斷佛性，且成為障道的因緣，這一點是必須銘記在心的（第二十四輕戒）。所以，受持、讀誦梵網戒的新學菩

薩應該要不惜身命，

剝皮為紙，刺血為墨，以髓為水，析骨為筆，書寫佛戒。木皮、穀紙、絹素、竹帛，亦應悉書持。（第四十四輕戒）

有些行為是新學菩薩要謹慎避免的，如：輕視教誡，對佛教一句一偈的基礎學問以及戒律因緣都不理解，自恃聰明有智慧，誇耀在俗時的門第、善行、財產等，不但不向前輩法師諮詢、領受經律，反而輕視法師的出身、貧窮與諸根不具等（第二十二輕戒）行為。

新學菩薩要以大乘菩薩的心情學習梵網戒，廣泛了解它的意義。當有後起的新學菩薩，遠自百里千里專程來學梵網戒時，絕不可以顛倒解釋戒文、扭曲其意涵，毀謗三寶。（第十六輕戒）

為了保持僧團的和合，見到上座、和上、阿闍梨、同學、同見、同行的人，應該起身迎接並禮拜問候（第一輕戒），而且每天要供養價值三兩金子的豐盛飲食等，也就是應該隨時供應一切必需品，諸如百味飲食、床座、醫藥等等。（第六輕戒）

另外，在團體生活的運作中，秩序的維持極為重要。出家者的次序，是以受戒的時間為基準來計算年齡，並依此決定他在教團內的席次。所以，受戒的先後具有重要的意義。無視於席次先後

的人，則如同行「兵奴之法」，由此強調應嚴守法臘的次第。（第三十八輕戒）

若雖為求道而發心出家，卻故意毀犯佛戒，那麼就無資格接受檀越的供養，也被禁止行走在國王的土地上、飲用國王的水（第四十三輕戒）。這等於被判死刑，也是用來警告並要求受戒者應該過著持戒持律的生活，而且，

> 若受佛戒者，應護佛戒，如念一子，如事父母。（第四十八輕戒）

為了令梵網戒普及，新學菩薩應該積極地行動，當進入所有的城邑、舍宅時，見到一切眾生都要極力勸說「汝等眾生，盡應受三歸十戒」，對畜生也要說「汝是畜生，當發菩提心」，即使是進入山林、川野，也應該努力讓一切眾生發菩提心。（第四十五輕戒）

另外，要教化在家者，為之說法時，必須以毅然不移的態度教導：

> 法師高座香花供養，四眾聽者下座，如孝順父母，敬順師教。（第四十六輕戒）

在《梵網經》成立的時代，「大乘非佛說」的論爭已發展成教界的大問題。因此，菩薩戒中力勸受戒者，勿受此說所惑而「心背大乘，言非佛說」，並不得受持或學習二乘聲聞、外道之惡見、禁戒或經律（第八輕戒），以及俗典、阿毘曇（第二十四輕戒）。提到「大乘非佛說」的第八輕

戒，可說是針對當時佛教的情勢與歷史潮流所提出的批判，這一點值得注意。

根據通說記載，東晉（三一七—四二〇）末的隆安五年（四〇一）鳩摩羅什被迎請到長安，在姚興的保護下譯出了許多大乘經論，這可說是中國大乘思想興起的肇始。東晉時代佛教界的情勢是：既有老莊與般若思想的鼎盛，又因大乘經典的譯出，而盛行著釋迦佛以外的諸佛信仰。同時，許多小乘學者從罽賓等地遠道而來，譯出小乘三藏，使得律藏中傳述的印度習慣，開始融入中國人的生活裡。學習小乘教者，駁斥大乘典籍為魔書，並對大乘教徒向十方諸佛禮拜的行為加以批判，主張應當歸依釋迦一佛。據《弘明集》卷第十二記載，前秦建元中（三六五—三八四）來到長安的僧伽提婆曾努力宣揚小乘教。當時，義觀之徒讚仰小乘教是「理之所極，謂無生、方等之經皆是魔書」(43)，而提倡「大乘非佛說」。

從上述的史實背景來看，第八輕戒中，對於受持「二乘聲聞、外道」惡見、禁戒或邪見經律，採取禁止態度的個中緣由，便顯而易見了。

梵網戒也指出，僧俗菩薩們也有抱持惡見、為求利養而做種種惡事邪行的。譬如：嘴裡說「空」，行為卻在「有」中：或為白衣通致男女，交會淫色，使之縛著；在六齋日（每月初八、十

四、十五、二十三、二十九、三十這六天）與三長齋月（正月、五月、九月要守八齋戒），殺生、劫盜、破齋、犯戒（第三十輕戒）；畜養奴婢並打拍、辱罵（第二十一輕戒）；甚至販男女色，自手作食，自磨自舂，占相男女，解夢吉凶，咒術，工巧，調鷹之法，和合毒藥、蛇毒、生金銀毒、蠱毒（第二十九輕戒），或為利養而販賣良人、奴婢、六畜；或做交易買賣棺材、板木、盛死之具（第十二輕戒）；或為國使，往來兩國之間，促使其交戰而殺害無數的眾生（第十一輕戒）；儲蓄刀杖、弓箭、鉾斧等戰鬥用具（第十輕戒）；販賣輕秤、小斗，飼育貓、狸、豬、狗以轉賣貪利（第三十二輕戒）等等，橫行一切惡事邪行。

在以孝道為基礎的儒家社會裡，《梵網經》更規定，父母、兄弟死亡之日，應該積極請法師講述《梵網戒經》為他們祈福，以資助亡者生於人、天界（第二十輕戒）。同時，即使國王、父母、兄弟、六親被殺，也不得起瞋心欲加報復（第二十一輕戒）。

## 六、食物、飲食的淨法及齋日

制定食物、飲食的淨法以及齋日的戒條，包括四十八輕戒中的第二、第三、第四、第二十九與

第三十等五條戒。第二戒是不飲酒戒，在律藏與諸經典中都規定出家、在家均要禁酒。第二輕戒以「若自身手過酒器，與人飲酒者，五百世無手」（第二輕戒），強調飲酒之害。在家佛教徒應守的五戒當中，前四戒（殺生、偷盜、邪淫、妄語）是性戒，也就是斷定這項行為本身即是罪惡。飲酒本身雖非惡事，卻常會引起種種罪惡，故加以制止，它是相對於性戒的遮戒。《俱舍論》卷第十四(44)將飲酒列為性罪，但是，南北朝北涼時曇無讖所譯的《優婆塞戒經》卷第三(45)，卻說在家信眾，不一定要五戒全受才能成為優婆塞，即以只要受一戒或兩戒也可以成為優婆塞的立場，說明五戒分受。而唐道世也在《法苑珠林》卷第八八的五戒部(46)，引用《優婆塞戒經》的說法，認同五戒分受。不過，其分受說是針對不飲酒戒。

第三輕戒所說的禁止食肉，如同智顗所說，主旨在於「食肉斷大慈心，大士懷慈為本，一切悉斷」(47)。梁武帝的《斷酒肉文》也是基於《梵網經》的觀念而作的，而《法苑珠林》(48)、《釋門自鏡錄》(49)等著作中，也記載著肉食者甚多之事。另外，由於律藏也認可「三種淨肉」，使得要禁止食肉相當困難，令制戒的主旨無法徹底落實。道宣也在《行事鈔》(50)中肯定飲酒食肉是很普遍的事，又說諸律以魚肉為時食的作法，算是「廢前之教」（方便教），但基本上，道宣還是和

《涅槃經》的主張相同，站在禁止肉食的立場。

《梵網經》針對五辛說：

> 不得食五辛，大蒜、革葱、慈葱、蘭葱、興蕖，是五種一切食中不得食。（第四輕戒）

而《法苑珠林》卷第九十四的五辛部，則引用《五辛報應經》說：

> 七眾等不得食肉葷辛、讀誦經論，得罪，有病開。在伽藍外白衣家服，已滿四十九日，香湯澡浴竟，然後許讀誦經論。不犯。(51)

本戒之制意正如智顗所指：「葷臭妨法故制」。(52)

出家人的食物，通常是經由乞食，或接受布施而獲得已調理過的食物，食用前必須先經過「淨法」的手續。「淨」有「與罪無涉」之意，隱含的顧慮是欲使本屬涉罪的行為，因種種事先的處理，而使人免於成犯。因為出家者不能自己作淨，所以採取將食物置於地上，讓淨人作淨後，自己再洗手受食的方法(53)。第二十九輕戒禁止因為惡心利養的理由，而「自手作食，自磨自舂」。但律藏說明，饑饉之際因糧食難於獲得，且恐怕發生盜難，所以准許「儉開八事」，做為暫時性的特別解禁措施(54)。第二十九輕戒，符合這八事當中的自煮與惡觸，以及九十波逸提法的第十壞

生種戒，若除去惡心利養的理由，可說和「儉開八事」是有關連的。至於第三十二輕戒說：

於六齋日、年三長齋月，作殺生、劫盜、破齋犯戒者，犯輕垢罪。

戒文提到西元四六〇年左右，在北魏的首都大同由沙門曇靖所撰的《提謂波利經》二卷，是採用六齋日、三長齋月的修持方法，來教導民眾信仰佛教。六齋日就是在家佛教信徒的布薩，因為是在每月的八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日這六天舉行，所以稱為六齋日。據說，若於六齋日及三長齋月（亦稱為神變月、神足月）持守八齋戒，會獲得極大的功德。

八齋戒又稱為一日戒，是前往佛寺從出家菩薩受八齋戒，而努力於持戒修善的修行，這種在家菩薩的修行法自古以來即受重視。由此可知，梵網戒對於當時盛行的飲酒食肉問題、受食的方法，甚至持戒修善等問題，都徹底保持了戒律的基本立場，並且在態度上堅持一定要實行。

就如以上所探究的，《梵網經》早在五世紀中葉，就成為中國佛教界流傳的菩薩教團戒本了，此經並多方納入佛教形成時期圍繞著教團的諸種問題。《梵網經》所載的十重四十八輕戒，超越了小乘的戒律觀，並突破了處罰式規定的窠臼，而將出家、在家視為一體，說明大乘菩薩應該依據的生活規範，並透過這個規範，積極努力地明示「大乘」基本理念的方向。

本經作者們的目的，並不僅止於傳達佛教的思想，還企圖將之與儒家倫理調合，而說「孝順父母師僧三寶，孝順至道之法，孝名為戒，亦名制止」，是根基於以孝為百行之本的儒家倫理觀，說明孝是從戒——亦即「諸佛的本源，菩薩的根本」——所生，而達成融合「戒」與「孝」的美事。《梵網經》雖然有時提倡「沙門不敬王」，表現出對抗國家權力的姿態，但是，它的流傳不但未被禁止，且自撰述以來，即被視為中國佛教徒應當依用的「菩薩戒經」，而維持了宗教生命。這可說是因為它主張儒家倫理與戒的一致性，而獲得極高評價的結果。

(1) 法藏，《梵網經菩薩戒本疏》，卷第一（大正藏四〇，六〇九下）。
(2) 同上（大正藏四〇，六三四中）。
(3) 凝然，《梵網戒本疏日珠鈔》，卷第三十二（大正藏六二，一六三中）。
(4) 《高僧傳》，卷第二，〈曇無讖傳〉（大正藏五〇，三三六下）。
(5) 《菩薩瓔珞本業經》，卷下，〈大眾受學品〉第七（大正藏二四，一〇二一中）。
(6) 《占察善惡業報經》，卷上載有：「復次，未來世諸眾生等，欲求出家，及已出家。若不能得善好戒師及清淨僧眾，其心疑惑不得如法受於禁戒者，但能學發無上道心，亦令身口意得清淨已。其未出家者，應當剃髮被服法衣，如上立願，自誓而受菩薩律儀三種戒聚，則名具獲波羅提木叉。」（大正藏一七，九〇四下）。
(7) 《菩薩善戒經》（一卷本）（大正藏三〇，一〇一四下）。

(8) 法藏，《梵網經菩薩戒本疏》，卷第六（大正藏四〇，六五二下）。

(9) 慧思，《授菩薩戒儀》（續藏第一輯第二編，第十套第一冊，一）。

(10) 《百論疏》，卷上（大正藏四二，二五〇中）。

(11) 《勝鬘寶窟》，卷上末載有：「問：菩薩戒師，為用在家人、為用出家人？答：通於道俗。瓔珞經云：夫妻六親，得互為師也。」（大正藏三七，二〇下）。

(12) 《菩薩戒本疏》，卷下（大正藏四〇，六八五下）。

(13) 《梵網經菩薩戒本疏》，卷第六（大正藏四〇，六五二下）。

(14) 道端良秀，《中國佛教史の研究》，四一頁。

(15) 土橋秀高，《戒律の研究》，八三五頁。

(16) 《出三藏記集》，卷第十四（大正藏五五，一〇四中—下）。

(17) 同上，卷十二（大正藏五五，九〇上）。

(18) 道宣，《戒壇圖經》（續藏第一輯第二編，第十套第一冊，三四）。

(19) 同註(11)。

(20) 智顗，《菩薩戒義疏》，卷下（大正藏四〇，五七八中）。

(21) 明曠，《天台菩薩戒疏》，卷下（大正藏四〇，五九六中—下）。

(22) 道宣，《四分律行事鈔》，卷上，〈說戒正儀篇〉第十（大正藏四〇，三四中）。

(23) 《高僧傳》，卷第五，〈道安傳〉（大正藏五〇，三五三中）。

(24)《出三藏記集》，卷第十一，〈比丘大戒序〉（大正藏五五，八〇下）。

(25) 同上，卷第十二，〈齊太宰竟陵文宣王法集錄序〉（大正藏五五，八五下—八六上）。

(26) 同上，〈法苑雜緣原始集目錄序〉（大正藏五五，九三上）。

(27)《廣弘明集》，卷第二十七（大正藏五二，三〇六上）。

(28) 塩入良道，〈文宣王蕭子良の淨住子淨行法門について〉（大正大學研究紀要第四六輯）。

(29) 智顗，《菩薩戒義疏》卷下（大正藏四〇，五七七中）。

(30) 法藏，《梵網經菩薩戒本疏》，卷第六（大正藏四〇，六四六中）。

(31) 義寂，《菩薩戒本疏》卷下說：「為說法主者，謂講說之主也，或可講說檀越為說法主也。為行法主者，謂施行教法之主也。僧房主者，為寺主摩摩帝。教化主者，謂教化道俗之主也。坐禪主者，為習禪定之主也。行來主者，如施一食處供給行來之主。於上六事各為統御故皆名主。」（大正藏四〇，六七八下）

(32) 勝莊《梵網經菩薩戒本述記》卷四說：「為說法主等故，此有六主：一說法主，謂能說法名說法主。或能建立法之會，名說法主，非能說人。二者法主，謂有智法者，名為法主。解云，法之主名為法主，未必能說方名法主，或能說法名為法主。三僧房主，謂修治房舍、處分房舍者。四教化主，五坐禪主，謂如有一先知坐禪所有方便能教授化名坐禪主。六行來主，謂對當客人迎來送去。」（續藏第一輯，第六十套第二冊，一三九）。

(33) 明曠《天台菩薩戒疏》卷中說：「如來滅後，遺法住持要藉眾主，故偏舉之：一、傳教之人，謂說法主。二、住持人，謂行法主。三、綱維處眾，謂僧房主。四、引導內外修治塔寺，謂教化主。五、傳授禪要，謂

坐禪主。六、領眾遊方，謂行來主。」（大正藏四○，五九三下）

(34)《瑜伽師地論》，卷第四十一（大正藏三○，五一六中）。

(35)《四分律》，卷第四十二（大正藏二二，八六九上）。

(36) 法藏，《梵網經菩薩戒本疏》，卷第六（大正藏四○，六四七上—中）。

(37) 勝莊《梵網經菩薩戒本跡記》卷四說：「瑜伽云：他來迎請，或往居家或往餘寺，奉施飯食及衣服等諸資生具，憍慢所制，懷嫌恨心，不至其所不受所請。是名有犯有所違越，非染違犯。」（續藏第一輯，第六十套第二冊，一四一）

(38)《高僧傳》，卷第五，〈道安傳〉（大正藏五十，三五二上）。

(39)《四分律》，卷第五十，〈房舍犍度〉（大正藏二二，九四○上—中）。

(40)《大般涅槃經》，卷第六，〈四依品〉第八（大正藏一二，六四○上）。

(41)《弘明集》，卷第十二（大正藏五二，七九中—八○中）。

(42) 參照望月信亨，《佛教經典成立史論》，四六七頁以下。

(43)《弘明集》，卷第十二（大正藏五二，七八中）。

(44)《阿毘達磨俱舍論》，卷第十四（大正藏二九，七七中）。

(45)《優婆塞戒經》，卷第三（大正藏二四，一○四九上）。

(46)《法苑珠林》，卷第八十八（大正藏五三，九三○上）。

(47)《菩薩戒義疏》，卷下（大正藏四○，五七五上）。

(48)《法苑珠林》，卷第九十三，〈食肉部〉第三（大正藏五三，九七四以下）。

(49)《釋門自鏡錄》，卷下（大正藏五一，八一四上）。

(50)《行事鈔》，〈四藥受淨篇〉（大正藏四〇，一一八上以下）。

(51)《法苑珠林》，卷第九十四，〈五辛部〉第二（大正藏五三，九八一中）。

(52)《菩薩戒經義疏》，卷下（大正藏四〇，五七五上）。

(53)《四分律》，卷第四十三，〈藥犍度〉（大正藏二二，八七六上）。

(54)《四分律》，卷第五十四（大正藏二二，九六八下）。

# 第十五章　禪宗教團與清規

## 第一節　唐代叢林的生活規範

從小乘戒到大乘菩薩戒的戒律思想滲透中國社會的過程中，在家者與出家者經年累月地創作了很多僧制，此事已經考察過了。

佛陀所制的戒，藉由菩薩戒與僧制，以中國方式轉化成為中國人的佛教，內含主流，外則依時代與社會環境調整改觀，在歷史的步伐中，終於出現了中國式的戒律，即所謂「禪門清規」。以下將從這個觀點，來探討清規裡的中國特色。

禪宗史上，最先制定清規的是百丈懷海（七四九—八一四），可是懷海所制定的《百丈清規》業已散逸，無從知悉其原形。現存的《百丈清規》雖是同名，卻是元代所成立的《敕修百丈清規》，與唐代的《百丈清規》內容完全不一樣，這是眾所周知的。

已經散逸的《百丈古清規》（以下稱為「古規」），其概略可由左列數種現存資料推知：

一、《宋高僧傳》卷第十所收之〈百丈懷海傳〉(1)

二、《景德傳燈錄》卷第六之〈百丈傳〉附錄〈禪門規式〉(2)

三、《禪苑清規》卷第十所收之〈百丈規繩頌〉(3)

四、《敕修百丈清規》卷第八所收之楊億的〈古清規序〉(4)

五、陳詡的〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉(5)

其中陳詡的〈塔銘〉是百丈圓寂後第四年，唐憲宗元和十三年（八一八）十月三日建塔時所寫，所以被公認為較接近百丈時代。但其中卻沒有提及清規，能指出的只是左列五項：

一、「行同於眾，故門人力役必等其艱勞。」此文相當於〈古清規序〉所述之「普請法」。

二、禪院之建立，普受伊蒲塞游暢甘貞之經濟援助。

三、百丈之葬法，並非禪院獨自的規矩，而是遵照佛家的淨行婆羅門的葬法。

四、門人神行梵雲結集微言編纂成《語本》，和懷海的佛性說都相傳於後學。

五、在碑的旁邊，大眾決議左列五項做為鑒戒：

(一)塔院常請一大僧及令一沙彌灑掃。

(二)地界內不得置尼台、尼墳塔及容俗人家居止。

(三)應有依止及童行出家，悉令依院主一人，僧眾並不得各受。

(四)台外及諸處不得置莊園田地。

(五)住山徒眾不得內外私置錢穀。

宇井博士在《禪宗史研究》第二,述及《宋高僧傳》卷第十所收的〈懷海傳〉與《景德傳燈錄》卷第六〈懷海傳〉所附〈禪門規式〉相同,可判定兩文是同一根源,亦即採自百丈本身所制定的清規(6)。所以《古規》的研究,只能靠〈禪門規式〉等資料來推定。

至於百丈所制定的清規是否確實存在,近藤良一先生說:「百丈清規當初並未以成文律存在。百丈所創的規矩被稱為百丈清規,是在十二世紀後半,禪宗宣布成立,當時因編纂了燈史類,為使自己的法規權威化,而出現百丈清規。」(7)近藤先生說,不成文的規矩以口授相傳下來,而此口授相傳的規矩,被稱為「百丈清規」,這是在禪宗編纂五燈史類,將自己的法規權威化的十二世紀後葉。這個說法,似有疑問。

就如前章所探討的,中國出家教團很早就存在某種形式的「僧制」以作為生活規範。眾多的修行者要共同生活時,或者要讓新出家的人知悉教團的規矩,必須提示成文的規矩,始能維護叢林的權威。若僅以口傳的方式,對於規則的解釋,便容易發生異議,就會失卻清規的存在價值,為

了叢林家風的權威，絕對需要成文的規則。在後世燈史作者的歷史眼光中，百丈親自制定的清規，當初應該就已成文。現在依從宇井博士的說法。

為了探討《古規》的原形，學者們一致認為要從《景德傳燈錄》中楊億的〈禪門規式〉（內容與《敕規》後部的〈古清規序〉以及《禪苑清規》所收的〈百丈規繩頌〉相同）著手，而且也有優異的研究成果，因此就採取這種說法。在此，要注意的是，當時的禪僧居住於律寺，卻在律寺中另闢禪院起居。

依據《全唐文》卷第二六三〈嵩岳寺碑〉，代宗（七六二—七七九）時代，存有禪院的大寺院相當多。禪僧們在這些併設的禪院裡，持續禪僧的修行型態時，在「說法住持」方面，很多情形不符軌度，所以不得不另建「禪居」。對於揚棄大小乘戒的禪宗教團來說，這是當然的事。

北宗禪系統是以兩京與嵩山的律院為主要基地，展開其法門，但是南宗禪系統就不以既存的寺院做基地，而是自己努力重新興建禪院(8)。依此狀況，考量禪宗教團的日常生活規範，北宗禪系統可能是基於地持戒或者中國成立的戒經而過出家的生活。

依據〈禪門規式〉，記載有：

以禪宗肇自少室，至曹溪已來，多居律寺，雖別院，然於說法住持，未合規度故。

從達摩到慧能，禪僧都同居於律院，為免日常威儀有不符規度之處，不得不另外設立禪院。由「未合規度」這句話，可見禪院存在著各種規定。或許為了實踐這些規定，另設禪院，但在贊寧的《大宋僧史略》卷上〈別立禪居〉項中，記載有：

達磨之道既行，機鋒相遘者唱和。然其所化之眾，唯隨寺別院而居，且無異制。道信禪師住東林寺，能禪師住廣果寺。……後有百丈山禪師懷海，創意經綸別立通堂……。(9)

當時的禪僧，居住於具有律院型態的大寺院，嚴守律制，並以此為基礎，漸次開拓舉揚禪風之道。所以《宋高僧傳》卷第十，〈百丈懷海傳〉(10)記載有：

其諸制度與毘尼師一倍相翻。

並且引用《五分律》的記載：

雖非佛語制，諸方為清淨者，不得不行也。

所以《古清規》的內容，並非完全依照律藏所規定。以當時來說，這種情形可能很平常。住在禪院之所以不方便的最大理由，可說是來自禪門的戒律觀。同時因為生活方式不同，而從律院遷移

到禪院，這表示當時的禪宗教團將完全獨立為一宗，不論對內或對外勢必都要在戒律上提出獨自的見解。關於這一點，百丈懷海說：

> 吾所宗非局大小乘，非異大小乘，當博約折中設於制範，務其宜也。(11)

這明白表示了禪門的戒律觀。百丈的目的是將以往律院所行使的生活威儀，亦即基於《四分律》的小乘戒律與《瑜伽論》、《瓔珞經》、《梵網經》所規定之大乘戒律為基礎的規範，折衷制定成適合於修禪的新規範。陳詡的〈塔銘〉，記載有：

> 門人神行梵雲結集微言，纂成語本。(12)

所以《古清規》的內容，推測可在百丈的弟子洪州九仙山梵雲禪師(13)所編纂的《語本》中讀到。

那麼，《古清規》中新的團體生活是怎麼過的呢？應該是由具有道眼的長老來指導，而從事各種事務吧！對於寺院結構，百丈的新構想是「不立佛殿，唯樹法堂」，所以建築了眾僧起居的僧堂。依據〈禪門規式〉、《古清規》所述之叢林建物，只舉法堂、僧堂、方丈與寮舍，而團體生活不可缺少的庫堂、東司與浴室，雖然不見其名，應該也存在。(14)

法堂(15)是一山住持上堂說法的地方，以承受歷代佛祖傳承的如來正法眼藏，就尊重當代住持

長老的禪門來說，住持是以代佛說法的姿態而被肯定的，這顯示出百丈對傳持正法的自信。

百丈建築了僧堂，做為禪僧們起居的處所，而禪僧的序列，是以夏次法臘為秩序。正如：

> 所裒學眾，無多少無高下，盡入僧堂中，依夏次安排，設長連床，施椸架，掛搭道具。(16)

禪僧們在長連床坐禪辦道，生活必需品則放置於椸架，在樸素中展開井然有序的禪修生活。為了保健，就寢要右脅吉祥睡，規定的很細膩嚴格，以維威儀。

另外也規定從入室請益到朝參夕聚，聽聞長老住持上堂說法時的作法，以及用餐只是朝晝兩餐粥飯，而不攝取後世所謂「藥石」(17)的晚餐。

《古清規》最特別的一點，是將「普請法」制度化。「普請法」是認可了以往戒律所嚴禁的出家修行者的生產勞動。此舉對於禪門的修行觀，甚至於宗要，均帶來了新的詮釋，意義甚大。「普請」是「上下均力」，也就是全山大眾齊力勞役，甚至從事生產行為，叫做「作務」。「普請」的規定，是到百丈才成文化，但在四祖道信（五八〇—六五一）時代就已實行。《續高僧傳》卷第二十，蘄州（湖北省黃州府蘄州）雙峰山〈釋道信傳〉，記載有：

> 自入山（雙峰山）來三十餘載，諸州學道無遠不至。刺史崔義玄，聞而就禮。臨終語弟子弘

忍：「可為吾造塔，命將不久。」又催急成。又問：「中未？」答：「欲至中。」眾人曰：「和尚可不付囑耶？」曰：「生來付囑不少。」此語纔了，奄爾便絕。于時山中五百餘人，並諸州道俗，忽見天地闇冥。(18)

道信自入雙峰山以來，定居三十餘年，諸州的學道者雲集於此，當他入寂時，山中道俗已達五百多位。

據說道信在雙峰山的生活，很重視從作務中辦道。《歷代法寶記》〈弘忍傳〉記載有：

弘忍，俗姓周，黃梅人。童真出家，七歲事信大師，年十三入道披衣。其性木訥沈厚，同學輕戲，默然無對。常勤作務，以禮下人。晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉，未嘗懈倦，三十年不離信大師左右。(19)

其中「晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉」一句，是說明弘忍少年時代當沙彌時的生活內容。在中國的出家教團，當了沙彌而師徒關係成立之後，身為弟子的沙彌就有義務獻身侍奉師父。對於從事肉體勞動的弘忍，道信重視他為才器，由此也可以知悉當時整天在作務、坐禪的修行型態。道元將這種作務，給予很高的評價而名為「佛事」，或許是這個時候萌生了禪思想。《楞伽人法志》

記載弘忍在雙峰山指導弟子的模樣：

> 自出家處幽居寺，住度弘愍，懷抱貞純。緘口於是非之場，融心於色空之境，役力以申供養，法侶資其足焉。調心唯務渾儀，師獨明其觀照，四儀皆是道場，三業咸為佛事。(20)

這是說弘忍會下的僧俗，共同將勞動作務當做「佛事」來奉行。弘忍座下也有神秀（—七〇六）。《宋高僧傳》卷第八〈神秀傳〉寫著：

> 後遇蘄州雙峰東山寺五祖忍師，以坐禪為務。乃歎伏曰：此真吾師也。決心苦節以樵汲，自役而求其道。(21)

而關於慧能（六三八—七一三），在敦煌本《六祖壇經》，記載著：

> 弘忍和尚問惠能曰：「汝何方人來此山禮拜吾？汝今向吾邊復求何物？」惠能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓。今故遠來禮拜和尚。不求餘物，唯求作佛。」大師遂責惠能曰：「汝是嶺南人，又是獦獠，若為堪作佛！」惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北。獦獠身與和尚不同，佛性有何差別！」大師欲更共議，見左右在旁邊，大師更不言，遂發遣惠能，令隨眾作務。時有一行者，遂差惠能於碓房，踏碓八箇餘月。(22)

可知當時的禪宗教團，將勞動生產視為當然。所以完全放棄了小乘戒的規定，而接受純中國式的生活方式為「佛事」，遵守《古清規》而將作務的規定成文化。

據椎名先生(23)的考證，道信、弘忍長年累月居住的雙峰山、馮茂山，均位在陡峻的山腹，座下的道俗不得不蟄居於山中，同時也沒有關於道信、弘忍行乞的記錄。因此道信：

> 每勸諸門人曰：「努力勤坐，坐為根本。能作三五年，得一口食塞飢瘡，即閉門坐，莫讀經，莫共人語。」(24)

要忍耐清貧，以一口食物克服飢瘡，不讀經、不談話，專心於坐禪，默默地辦道。道信的專一工夫，傳授給弘忍，在《楞伽師資記》記載弘忍也強調為了學道而居山。

如上所述，道信、弘忍所住的寺，位於陡峻的山腹，耕地面積不很大，以尋常的作務，應無法充分獲取五百人、千人的大團體所需的生活資具，必定另有外護者存在。在《續高僧傳》卷第二十的〈道信傳〉，只看到道信的外護者是刺史崔義玄（五八六—六五六）。義玄是初唐時的高官，文武兩道均優，被太宗、高宗所重用，在永徽初年（六五〇）就任務州刺史，即道信入寂的前年，可能繼續歸依於弘忍(25)。這種地方高官的歸依，對於叢林經濟想必是一大支柱。

五祖弘忍（六〇二—六七五）則有很多歸依者。先前引用《歷代法寶記》的〈弘忍傳〉記載：

> 裾履湊門，日增其倍，十餘年間，道俗受學者，天下十八九。自東夏禪匠傳化，乃莫之過。(26)

士大夫階層的歸依者日增，集德望於一身，十餘年間的受學者有八九成。

在《古清規》，設有「十務」負責叢林的營運，「十務」的存在，表示強力推動著職務範圍的責任分工化，同時也表示叢林的規模膨脹，複雜到必須將職務分工。但是如果「十務」的每一位對自己的職務愈是忠實，相互的協調性將會愈弱，就必須警覺到其封閉色彩正漸次濃厚。

不過，將傾向於封閉的「十務」分擔者，發展成一個有機組織體的正是「普請法」。在〈禪門規式〉記載有「行普請法，上下均力也」，亦即百丈將「普請」編入條文中的意圖，就在事先防範此封閉傾向。然而，如果將強制全山大眾勞動作務的規定，只單純地解釋為與佛事、佛行有相同的價值，而轉換勞動的本質，只是為確立叢林的自給自足體制等經濟理由，那就不能領會百丈的心意了。

關於「十務」，〈禪門規式〉只記載飯頭、菜頭、侍者、維那等四種，其他的職位只能參照努力重顯《古清規》內容的《禪苑清規》。《禪苑清規》規定一山的營運，採取由四知事、五頭首

或六頭首的合議制，很可能這就是承受《古清規》的「十務」。

所謂四知事，是指監院、維那、典座、直歲；五頭首是首座、書狀、藏主、知客、浴主，加上庫頭就成為六頭首。宇井博士(27)也說，十務當中沒有記載的可能就在四知事、六頭首之內。又，十務之下可能設有小頭首，所以一定也有很多寮舍。

《古清規》規定了朝參夕聚恭聽住持上堂說法時的禮法，以及大眾進退完全聽憑石磬、木魚的指揮，為的是遵守一定的節度。又擾亂團體生活和合者，由負監督之責的維那來檢舉，取掉辦道具予以驅逐；有過失時以拄杖罰打，並燒掉衣缽道具，從偏門放逐等。這些規定都成文化，但在小乘戒並沒有這種嚴格制裁的規定。

《古清規》記載的種種規則，只是提示了當時成立時的清規大綱，至於那個別的、屬於律藏所謂的「小小戒」的細部規定，並不特別地留在記錄中，而以「十務」的合議來解決，這或許是認為還不足以化成文字以傳承後世。這些沒有成文化的規則，或許存在於《語本》。

北宋的宗賾撰述《禪苑清規》，是因為重視這些沒有文字化的規定，故將百丈時代禪者的足跡全部記錄下來，作為學道的指針。

至於《古清規》如何變化而投影於《禪苑清規》，在鏡島博士的〈百丈古清規變化過程之考察〉(28)以及《譯註禪苑清規》的解說有詳細的論證，在此不必重述。

(1)《宋高僧傳》，卷第十，〈百丈懷海傳〉（大正藏五〇，七七〇下—七七一上）。

(2)《景德傳燈錄》，卷第六，〈禪門規式〉（大正藏五一，二五〇下）。

(3)《禪苑清規》，卷第十，〈百丈規繩頌〉（續藏經第一六套第五冊）。

(4)《敕修百丈清規》，卷第八，〈古清規序〉（大正藏四八，一一五七下—一一五八中）。

(5)同上，〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉（大正藏四八，一一五六中—一一五七上）。

(6)宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，三七八頁（岩波書店）。

(7)近藤良一，〈百丈清規の成立とその原型〉（北海道駒澤大學研究紀要第三號）。

(8)椎名宏雄，〈初期禪者の律院居住について〉（《印度學佛教學研究》一七—二）。

(9)《大宋僧史略》，卷上，〈別立禪居〉（大正藏五四，二四〇上）。

(10)《宋高僧傳》，卷第十，〈百丈懷海傳〉（大正藏五〇，七七一上）。

(11)《景德傳燈錄》，卷第六，〈禪門規式〉（大正藏五一，二五一上）。

(12)《敕修百丈清規》，卷第八，〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉（大正藏四八，一一五七上）。

(13)《景德傳燈錄》，卷第九（大正藏五一，二六四上）。

(14)鏡島．佐藤．小坂，《譯註禪苑清規》解說，一一頁。

(15) 贊寧在《宋高僧傳》卷第十〈釋懷海傳〉，解釋道：「不立佛殿，唯樹法堂，表法超言象也。」（大正藏五〇，七七一上）。

(16) 《景德傳燈錄》，卷第六，〈禪門規式〉（大正藏五一，二五一上）。

(17) 「藥石」的名稱是出現在北宋的《禪苑清規》卷第一〈護戒〉裡，在此之前禁止食用藥石。南宋無量壽之《日用清規》（一二〇九）及以後的清規，大都准許食用。道元也在《正法眼藏》示庫院文，談及永平寺的飲食生活，記載如下：今告知事，自今已後，若過午後，檀那供飯，留待翌日。如其麵餅果子，諸般粥等，雖晚猶行，乃佛祖會下藥石也。況大宋國內，有道之勝躅也。如來曾許雪山僧裹服衣，當山亦許雪時之藥石矣。（岩波文庫本下卷一二一頁以下）。

(18) 《續高僧傳》，卷第二十，〈釋道信傳〉（大正藏五〇，六〇六中）。

(19) 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，五六六——五六七頁。

(20) 《内野台嶺先生追悼論文集》，一五二頁。

(21) 《宋高僧傳》，卷第八，〈神秀傳〉（大正藏五〇，七五五下——七五六上）。

(22) 敦煌本，《六祖壇經》（鈴木、公田校定本三頁）。

(23) 椎名宏雄，〈東山法門形成の背景〉（《宗學研究》第一二號，昭和四三年三月）。

(24) 柳田，前引書，五六六頁。

(25) 椎名，前引論文。

(26) 柳田，前引書，五六七頁。

(27) 宇井，前引書，三八四頁。

(28) 鏡島元隆，〈百丈古清規變化過程の一考察〉（駒澤大學佛教學部研究紀要第二五號）。

## 第二節 北宋叢林的生活規範

### 一、《禪苑清規》所描述的叢林機構

從北京經由保定、正定通往江南武昌的南北縱貫鐵路的要衝，真定府（河北省正定縣）十方洪濟禪院的住持慈覺大師宗賾，為了復興百丈的《古清規》，制定符合時代的叢林生活規範，從執筆清規的元符二年（一〇九九）到崇寧二年（一一〇三）的五年當中，遍訪十方叢林，網羅種種規範，撰述了《禪苑清規》。

據云，宗賾撰述清規的北宋時代，百丈的《古清規》已經散逸消失，且已經有很多的改變：

叢林蔓衍，轉見不堪。(1)

亦即，自從《古清規》成立（約八一四年）到撰述《禪苑清規》的北宋徽宗崇寧二年（一一〇

三），相隔有三百年之久，兩者的社會基礎，禪宗教團的內部情況，都有顯著的差異。在這個時候撰述符合時代的清規，正如：

> 盛行于世，惜其字畫磨滅。(2)

所以，《禪苑清規》一出，在天下叢林大受歡迎。

至今仍存的《禪苑清規》雖然有六種不同的版本，卻可分類為舊岩崎文庫本（含五山版本）、高麗版本（小坂機融先生所藏）、金澤文庫本與寶永版本等四種系統。其中高麗版本對於各卷項目的分類配列最為妥當，若要知悉《禪苑清規》的原始面貌，它是值得參考的。其概略內容如下：

（一）第一卷包括受戒、護戒、辨（辦）道具、裝包、旦過、掛搭、赴粥飯、赴茶湯、請因緣、入室等十項。提醒掛搭於僧堂的修行僧，要自覺到自己是出家人，徹底奉行持戒持律的生活。又因參禪問道，是以戒律為先，強調出家者必須併受聲聞戒、菩薩戒，為護法應不惜身命力求覺悟，並細述把握道心的基本理念。

（二）第二卷包括上堂、念誦、小參、結夏、解夏、冬年人事、巡寮、迎接、請知事等九項。細述叢林中以五參上堂、三八念誦等公定行事為基礎的月中及年中各項行事。

(三)第三卷包括監院、維那、典座、直歲、下知事、請頭首、首座、書狀、藏主等九項。規定各知事的職務性質與內容。並因出家者的日常生活，應隨順於法，所以規定即使是知事或頭首等叢林幹部，一旦任期滿了，必須再度成為大眾的一員。這是為了避免幹部們因安住於固定的職位，而養成慢心、輕視修行，可見宗賾重視辦道的宗教決心。當時的叢林是包括沙彌、童行、奴婢等僧俗混淆的集團，宗賾真正的想法就是要將出家眾規律的生活態度，呈現給在俗者，以圖叢林的淨化。

(四)第四卷包括知客、庫頭、浴主、街坊、水頭、炭頭、華嚴頭、磨頭、園頭、莊主、廨院主、延壽堂主、淨頭、殿主、鐘頭、聖僧侍者、爐頭、直堂、寮主、寮首座、堂頭侍者等項。一一規定頭首以及諸小頭首的性質與職務內容，如實顯示出叢林經濟機構的過渡期狀態。

(五)第五卷包括化主、下頭首、堂頭煎點、僧堂內煎點、知事頭首點茶、入寮臘次煎點、眾中特為煎點、眾中特為尊長煎點等八項。細述叢林中的重要儀式，及名為煎點的茶禮的各種點茶作法。

(六)第六卷包括法眷及入室弟子特為堂頭煎點、通眾煎點燒香法、置食特為、謝茶、看藏經、中筵齋、出入、警眾、馳書、發書、受書、將息參堂等十二項。細述檀信外護以及修行僧的生活威儀。

(七)第七卷包括大小便利、亡僧、請立僧、請尊宿、尊宿受疏、尊宿入院、尊宿住持、尊宿遷化、退院等九項。細述有關尊宿的諸事項。

(八)第八卷包括龜鏡文、坐禪儀、自警文、一百二十問、誡沙彌等五項。細述設置叢林的意義與生活上的各種規定。

(九)第九卷包括沙彌受戒文、訓童行兩項。細述訓誡沙彌、童行的事項。

(十)第十卷包括勸檀信、齋僧儀、百丈規繩頌等三項。綜合說明檀信持守戒律的生活、歸依三寶、大乘菩薩的誓願與以齋食供僧時的禮儀;並揭載〈古清規序〉,指出三十件叢林的弊風,規定修行上應遵守的事項。

歸納以上內容,《禪苑清規》可能是以〈百丈規繩頌〉為底本,再予增補,顯示出宗賾復原《百丈古清規》的意圖。第一卷到第十卷的內容,包攬了禪院原初的樸素辦道型態,一直到相當

進化的普及化茶禮。樸素的禪僧生活，經漫長的歲月而步入玩弄風流的貴族社會，也就是展現了從原始叢林變為高度發展的禪院雅居。無論如何，《禪苑清規》詳細地告訴我們北宋時代的社會經濟機構中，叢林這特殊社會團體的生活實況，它的確是了解當時文化的重要文獻。它顯著的特色是維持百丈時代自給自足的叢林經濟體制逐漸發生困難，而不得不從自給體制漸漸轉移到檀信依存體制的過渡期現象。

舉例來說，統括一山的「監院」的職務權限轉移給不知能否算為頭首的「庫頭」，而意圖將「庫頭」升格為頭首位。正如「請頭首」規定：

> 頭首者謂首座、書記、藏主、知客、浴主。(3)

表示著五頭首是初期的型態。不過，就在第四卷中，可以看到因職務複雜化，無法只以五頭首處理，想把「庫頭」升格為頭首位，並為了明確其責任，將「庫頭」排在「知客」與「浴主」之間，而在「浴主」下備註有「已上並為六箇頭首」(4)，暗示設置了六頭首；直到第五卷「下頭首」的本文中有「六頭首告退」文(5)，確定了六頭首的存在。

就在清規執筆期間，叢林內外的諸般情勢正逐漸變化，使得五頭首增員為六頭首，表示本清規

有顯著的過渡期性質。後世的《敕修百丈清規》明確地將「庫頭」升格為知事位，這種推移表示叢林的經濟擔當者逐漸被重視，在本清規也有這種傾向。

叢林與社會的交往愈頻繁，愈須明確規定世俗與出家的立場，也就會更要求叢林的守法生活。這是向一般民眾展示佛法具有的權威，以及隨順佛法宗教生活的可貴。所以才會在〈勸檀信〉與〈齋僧儀〉中積極勸導檀信過持守戒律的生活。另外也因與檀信的接觸以及與官員的交涉愈來愈頻繁，住持沒有充裕的時間指導修行者，於是就不得不接受「放參」了。

隨著叢林機構的擴大與經濟生活的活潑化，各種建築物產生，叢林也漸次膨脹。那麼，《禪苑清規》卷第十所述的叢林規模，究竟大到什麼程度呢？

清規所記載的各種事項，可能就是宗賾所住持的叢林實況。叢林內的建築物列名的有：大殿、法堂、僧堂、庫司、眾寮、浴室、三門、真堂、方丈、藏殿、土地堂、童行堂，延壽堂、閣、塔、羅漢堂、水陸堂、廨院、莊舍、油房。其他應該還有當然存在的東司、鐘樓、家畜小屋、磨院。(6)

為營運叢林而設的職位，在《古清規》只有十務，但在《禪苑清規》則包括知事、頭首、小頭

首，共列有四十餘種職位。如此增加建築物、增加職位，表示禪宗教團的發展足以令人刮目相看。

從叢林的規模來看，《禪苑清規》與《敕修百丈清規》所記載的相差不多，可以推斷叢林的規模相當大，是由四、五百名僧眾與莊園勞動者所構成。所以在叢林社會的縮圖中，目的不同的僧俗兩眾所過的生活方式確實在相互影響著。同時，新時代的佛教教團雖然有很濃的在家佛教性格，但叢林社會依然思慕「百丈」的孤高精神，堅守純粹的出家道。由此可以看出奉行佛道者謙虛而毅然的一面，卻也顯出有少許矛盾正在滋長著。

(1)〈禪苑清規序〉(續藏經第十六套第五冊)。
(2) 同上。
(3) 同上，卷第四，〈請頭首〉(同上)。
(4) 同上，「浴主」(同上)。
(5) 同上，卷第五，「下頭首」。
(6) 鏡島、佐藤、小坂《譯註禪苑清規》解說，一二頁。

## 二、受戒與遊行

當時的佛教教團，生存在以官僚為主的強力中央集權體制下，叢林不可能遠離於社會大眾之外而存在，隨著與外界頻繁地交流，叢林的機構本身也需要改革。且因叢林是以奉仕於國家權力的外圍團體存在，其宗教活動始被認定，所以出家者經常謹畏王法，並須為報王臣統治之恩而祈禱：

> 皇帝萬歲，臣統千秋，天下太平。(1)

並為「補皇朝之聖化」(2)，積極展開宗教活動。同時，廬山慧遠主張佛教教團獨立，不懼國家權力的氣概，也存在於宗賾的意識裡。清規記載他向修行者說道：

> 出家之後，禮越常情，不拜君王。(3)

或不斷自警「不近王臣否」(4)。像他這樣痛感時代的矛盾，肯定遠離世俗只求佛法，強調為佛法而生的堅固道心，也是想要貫徹出家本來的道行。

承受百丈《古清規》以來的修行中心主義的傳統，努力貫徹清貧學道的宗賾以及叢林的幹部們，為走向腐敗墮落的佛教界吹起一陣清風，值得給予相當高的評價。

發菩提心而在叢林掛搭修行的大部分禪僧，將實踐百丈以來「一日不作，一日不食」的教誨視為基本立場，為究明佛性而磨鍊自己，這種作法從僧傳中可以歸納出來，是唐代以後禪宗教團的一貫態度。然而，這一切必得以遵守出家戒律為前提。宗賾在第一卷的〈受戒〉項中說道：「參禪問道，戒律為先」(5)，確信持戒持律的精神，才是修學佛道的要諦。宗賾這種重視戒律的修行觀，由其第一卷的結構可一目瞭然。宗賾並且強調這並不是小事，因此他說：

像佛形儀，具佛戒律，得佛受用。(6)

宋代的受戒制度，通常是以唐代成立的南山律宗所依的《四分律》為受具足戒的基礎，再進一步受持大乘菩薩戒。真宗大中祥符三年（一〇一〇）前後，在中國全土七十二州設置了戒壇，據說全都是依據道宣律師的《戒壇圖經》。(7)

依宗賾的說法，禪門修行者的參師問法，全都要從遵守戒律的生活開始，他認為受持聲聞戒、菩薩戒是入佛道之門的第一步。唯有嚴持戒律才能「尸羅清淨，佛法現前」(8)，因此，必須通曉《四分律》所規定的四波羅夷、十三僧伽婆尸沙、二不定、三十尼薩耆、九十波逸提、四波羅提提舍尼、一百眾學、七滅諍，以及《梵網經》所說的十重四十八輕戒，並且要深入了解開遮持犯

才能持戒清淨。這些基於戒律的日常生活，在護戒立場上，宗賾認為應自飲食生活開始，他特別提到「不應食」與「非時食」。

所謂「不應食」是指食用蔥韭、薤蒜、園荽、酒肉、魚兔、乳餅、酥酪、蠐螬卵、豬羊脂等……

> 如遇病緣，寧捨身命，終不以酒肉俗味毀禁戒。(9)

至於「非時食」是小食、藥石、果子、米飯、豆湯、菜汁之類(10)，規定早粥、午飯的二時食以外，都是非時食。

像這樣，他依據《四分律》詳細地從不應食、非時食的內容，說明「赴粥飯」與「喫食」的作法。又以少欲知足、清貧學道為理想，說參方求師的禪僧所帶的物品是三衣一鉢、山笠、拄杖、戒刀、祠部筒、鉢囊、鞋袋、枕子、鈴口鞋、腳絣，被單、襯汗、浴巾、浴裙、聖像、經文、茶器等(11)，若經濟狀況允許，也可擁有其他的衣物。

當時的出家人，應該定居於某一寺院，如果要旅行他州時，須帶度牒、六念、戒牒以及免丁由，做為身分證明書，而且旅行他州前必須先取得許可證。這樣一來，自由到各地參方求師的行雲流水生活，變得可望而不可得。《禪苑清規》的〈掛搭〉項，記述「判憑式」，所謂「判憑式」

就是在旅行時，向州官提示自己身分的憑證、受驗，申請旅券簽證的文件，文如下：

某院褐紫衣僧某，右某所有，某年文帳，在某寺院供申。今執本名度牒、六念、戒牒共三本，全赴使衛呈驗，欲判公憑。往某處巡禮為地頭。伏乞某官，特賜筆命施行。伏候台旨（當署押）。謹狀。年月（用院印）日、具前位・某狀。(12)

針對此一申請文件，會有如下的許可證：

僧尼行遊公憑

某州　據在州或某縣某寺院主首（或本師保名者亦具言）保明本寺院僧或尼姓法名。乞判憑往某州行遊。別無違礙者

右檢准　敕令云云（備坐行遊及亡失度牒戒牒並偽冒等條制）。今給公憑付僧或尼姓法名。准令。只得詣某州。所至關津呈驗度牒戒牒放行。至所詣處依限繳納。

年月日　給

列位依條式(13)

取得了這樣的旅遊許可證才能步上求道之旅，但地域、目的地、時間均有限制。亦即在旅行

中，除了生病之外，不得在一處住宿兩晚以上，旅遊期間以九十日為限，超過千里者，以半年為限。如果在途中發生事故，而超過三十日或要變更目的地時，必須向所在地官司申請變更，並取得許可。這種申請書的形式，就是清規所傳的「批憑式」，文如下：

具位同前。右某伏為，昨於某月某日，於某某處起判公憑。往某處巡禮為地頭。今為氣疾發動，前去未得。恐違公憑程限。伏乞批鑿。未敢專擅，伏候裁旨。謹狀。年月不用印日，具前位。某狀。(14)

如上，出家人的遊方，都要經申請許可，這表示北宋政府的行政法規相當嚴整，絕不許可方外的佛教教團自由行動，就以這種徹底統治的強力措施將教團隸屬於政府。

(1)《禪苑清規》，卷第九，〈沙彌受戒文〉（續藏經第十六套第五冊）。
(2) 同上，卷第八，〈龜鏡文〉（同上）。
(3) 同上，卷第九，〈沙彌受戒文〉（同上）。
(4) 同上，卷第八，〈一百二十問〉（同上）。
(5) 同上，卷第一，〈受戒〉（同上）。
(6) 同上。

(7) 小川貫弌，〈宋代的受戒制と六念、戒牒〉（龍谷大學論集第三八五號，昭和四三年三月）。

(8)〈禪苑清規〉，卷第一，〈護戒〉（續藏經第一一六套第五冊）。

(9) 同上。

(10) 同上。

(11) 同上，卷第一，〈辨〔辦〕道具〉（同上）。

(12) 同上，〈掛搭〉（同上）。

(13)〈慶元條法事類〉，卷第五十一，〈道釋門行遊〉。

(14)〈禪苑清規〉，卷第一，〈掛搭〉（同前）。

## 三、叢林與世俗之關係

宋代的佛教界因為是在僧官「功德使」的監督下，因此寺院內所發生的事情，不論大小都得向僧官報告。清規也記載著官員、檀越、尊宿、僧官以及諸方大德，經常訪問大叢林「十方洪濟禪院」。而官員來訪時，都是舉山鄭重歡迎：

尊官臨梵剎，迎送動禪林，去就應齊整，令生外護心。(1)

清規記述其情況如下：

> 接官之法（監司、守令方動眾迎接）知事在三門外，首座以下在三門內，從外為上。送官之法，首座、大眾從內為上，並須齊整，不得參差。如接送官員，住持人在法堂上。(2)

也就是上自住持，下至知事大眾，威儀端正，整然肅立在規定的處所接送，這種禮節是對官員的最大敬意。面對官員時的態度與話題內容也有如下的限制：

> 賓客相看，並須恭謹，不得妄談無益之事。常須如實讚歎主人、知事、頭首並大眾美事，令人生善，家醜不得外揚。(3)

叢林可能是以文書方式受官員的行政指導，接到文書時，應該：

> 當殷重讀訖，即時念誦迴向，莊嚴福慧。(4)

官方的意向應視為至上的命令。對國家權力保持絕對服從的教團，在內規定著：

> 與官員書信，尤不得妄發。(5)

對官僚嚴守敬而遠之的態度。

就因為萬事都尊重官員的意向，這些官僚便會以國家權力為靠山，常有蠻橫的態度，清規就提醒修行者對官員應有警戒心：

了事不惹官方。(6)

可是叢林為了方便營運，表面上不得不隨順官方，但內心卻堅持著中國佛教徒的傳統意識：

出家之後，禮越常情，不拜君主。(7)

不過，社會情勢漸漸傾向否定教團的方外性格，而修行者的增加，也使得原以自給自足為原則的叢林經濟，移向依存於檀信。

隨著叢林接近世俗的複雜多樣化，檀信外護者為了表現自己的信仰，將田園資財喜捨給寺院的風氣愈來愈盛，而寺方也力陳說布施的功德，積極勸化他們，使依存檀信的傾向更為濃厚。檀越的布施潤富了叢林的經濟，所以，住持對官員、檀越積極展開教化活動，再以派遣化主與街坊，擴大叢林依存檀信的體制。

住持愈是忙於營運叢林，就愈沒有多餘的時間親自接化山內大眾。以往百丈的時代是：

闔院大眾，朝參夕聚，長老上堂陞座。(8)

每日早晚住持都會說法，修行者列席於其法座，提出自已的疑念，享受法益。但是三百年後的北宋叢林，情況完全改變了。住持接化大眾，只是「五日陞堂，激揚宗旨」(9)，也就是每月初一、

初五、初十、十五、二十、二十五日，合計只有六次在法堂五參上堂，代佛說法，或者是稱為小參的三、八日（初三、十三、二十三、初八、十八、二十八）傍晚，知事、大眾集於方丈「賓主問酬」(10)只是定期接化而已。

就因為只能定期上堂（公界上堂），所以規定除了寮主、直堂之外，必須全員列席法座，違反者處以重罰。這種嚴格規定的根本理由，即在顯示住持才是體得佛道的活如來的禪宗立場，透過公界上堂，讓大眾體得佛陀的慧命，也可以看出修行者回應其辦道精神的態度。

不過，即使這麼重要的定時說法，有時也不得不中止，所以設定「放參」(11)的規定。此一放參的規定，鬆弛了修行者精進的道念，動搖了叢林原本重視修行的立場，而徐徐後退，也反映了叢林過渡期的各種現象。或許宗賾察覺了此種氣氛，規定：

諸方自古共遵所濟眾務，急救弊之要者，凡三十件，用示方來。(12)

就像宇井博士(13)指出，三十件修行者的心得表示了叢林墮落的程度。宗賾為了促進修行者的自覺，在《禪苑清規》一開始，就提出「受戒」、「護戒」的問題，更在〈龜鏡文〉、〈自警文〉、〈一百二十問〉、〈百丈規繩頌〉中，一再重覆指示覺悟道心的學道者應遵循的方向。

叢林與世俗的來往一旦趨於頻繁，即使是一般修行者，應該也有很多機會外出辦事，但清規卻嚴禁私自外出：

> 非常住差使，不得出門。非大緣事，不得請假。(14)

如有非外出不可的要事，則以十五日為限：

> 請假遊山，只可半月。或過限者須呈祠部，再守堂儀。如違，則準院施行。(15)

可是外出卻也有如下限制：

> 若欲起離，須守堂儀半月，並點入寮茶訖，或聖節上殿罷，臨行告白寮主並上下肩，方可前去。(16)

> 結夏未終，堂儀未滿，實有急幹，須白堂司請假。(17)

亦即，只限在「半月堂儀」終了之後，或者在入寮點茶、聖節上殿結束後，才能請假。不過，如有緊急要事，則可向堂司申請，獲取准許。

值得注意的是，雖然認可與世俗的接觸，卻規定(18)即使在遊行中，遇到叢林有作務時就得立刻歸山。能促使叢林的個別修行者變成一個有機組織體，就是這個百丈以來被重視的「普請作務」

的規定。

〈禪門規式〉只規定「行普請法，上下均力也」(19)，這是初期叢林自給自足的經濟體制，亦即農耕、收穫、運水、採薪等一切生活手段，全靠修行者的勞動完成，所以修行者要自覺到勤勞作務就是成就佛道「佛事」。

《禪苑清規》卻規定(20)，即使是住持，若無故不出席「普請」時，侍者要擔負責任，下山離去，這是強調「普請」才是叢林中不可或缺的佛行。雖然宗賾也將《古清規》所謂「上下均力」的「普請」規定與精神編入在內，但在職務分層負責急速發展的當時，出動全員做同樣的作務卻不可能，不得不委由各個專職人員。因此，清規不得不以宗教立場，說明各職事的職業倫理。

依據《禪苑清規》卷第八〈龜鏡文〉，設置叢林的根本意趣是為了眾僧，所奉行的生活應該全部以「眾僧」為依歸，這顯示充分顧慮到讓大眾專心修行的立場。針對這一點，有如下記述：

叢林之設，要之本為眾僧。是以開示眾僧，故有長老。表儀眾僧，故有首座。荷負眾僧，故有監院。調和眾僧，故有維那。供養眾僧，故有典座。為眾僧作務，故有直歲。為眾僧出納，故有庫頭。為眾僧主典翰墨，故有書狀。為眾僧守護聖教，故有藏主。為眾僧迎待檀

越，故有知客。為眾僧召請，故有侍者。為眾僧看守衣缽，故有寮主。為眾僧供侍湯藥，故有堂主。為眾僧洗濯，故有浴主、水頭。為眾僧禦寒，故有炭頭、爐頭。為眾僧乞丐，故有街坊、化主。為眾僧執勞，故有園頭、磨頭、莊主。為眾僧滌除，故有淨頭。為眾僧給侍，故有淨人。(21)

熟讀其文意，可以了解是在要求眾僧確立一個信念：自己在各個職務奉獻、辦道，就是眾僧成佛的助緣。

《禪苑清規》又說住持、知事、頭首盡到了自己的職責，才是服務大眾之道，亦即職務要完全以修行者為念。另一方面，顧慮到有可能由於幹部職務意識過強而忽視自己辦道，因此規定知事、頭首是「執事一年」(22)，亦即任期為一年。完成了一年的任期，就得離開專職，回歸僧堂掛搭，成為大眾的一員，專心修行。所以「執事一年」表示上下的地位並沒有固定的，在任期中，也無法利用其地位，驅使大眾或蠻橫行事。

可是從《敕修百丈清規》裡可發現這用意良好的規定，在元代叢林就不被遵守了。清規中嘆述(23)叢林的弊風，說到任期已滿的知事、頭首，非但不回僧堂，反而另築「單寮」，把大眾當僕役

差使，僧堂內沒有一個修行僧，可見叢林的辦道理念正隨著時代退轉了。在《禪苑清規》中最突顯「修行者優先」的是「入浴」規定(24)，入浴的順序是眾僧、行者、住持、知事，即嚴守下位優先的基本立場。叢林的日常生活就是如此，遵守修行者本位的規矩，大眾可以在上位者的溫情之下，精進辦道。

可是，在那麼多修行者當中，也有耐不住清貧辦道的人，亦即：

> 聖眾內，或有盜竊、酒色及鬥諍、污眾、喧亂不律等事，皆集眾棄逐出院，不從即聞公。(25)

可能不斷發生盜竊、飲酒、鬥諍等情事。如果是輕微的罪行，則應以「晚參庫堂內，指約戒勵」(26)來處置，而不得在官員等外護者的面前告發。另有人自稱出家人，以僧形混入清淨的大眾內，傷及大眾的和合或犯重罪，維那可以不經官員檢舉罪犯，在大眾面前杖打、焚缽，從偏門驅逐。這種作法顯示著叢林的自主性，並堅持百丈以來重視修行的立場。

禪門雖然重視修行，但就在叢林趨勢傾向於依存檀信的當時，叢林教化檀信的基本態度又如何呢?針對此一問題，清規設有〈勸檀信〉一項，規定教化檀信的三個基本目標：

(一)在家菩薩，先當事佛，務極嚴謹。

(二)永斷葷酒，堅守齋法，於諸欲染，誓不擬犯。

(三)親近知識，發明己見，隨其悟入，如理修行。(27)

將右列三點說得更具體一點，即是在啟發大乘菩薩的誓願，勸導入佛道門者應禁「葷酒」，受持五戒與大乘菩薩戒，以持戒的功德解脫煩惱，親近善知識，讀誦大乘經典，歸依三寶，與一切眾生成就佛道等。另外，平易地教導檀越供養齋食給出家者，或到寺裡或在家款待僧眾時的禮儀作法，以及勸導慎護身口意三業，不喝酒、不肉食，則獲無量功德。

(1)《禪苑清規》，卷第十，〈百丈規繩頌〉（續藏經第十六套第五冊）。
(2)同上，卷第二，〈迎接〉（同上）。
(3)同上，卷第四，〈知客〉（同上）。
(4)同上，卷第六，〈受書〉（同上）。
(5)同上，卷第三，〈書狀〉（同上）。
(6)同上，卷第九，〈訓童行〉（同上）。
(7)同上，卷第九，〈沙彌受戒文〉（同上）。
(8)同上，卷第十，〈百丈規繩頌〉（同上）。
(9)同上，卷第二，〈小參〉（同上）。

(10) 同上。
(11) 同上，卷第一，〈赴粥飯〉（同上）。
(12) 同上，卷第十，〈百丈規繩頌〉（同上）。
(13) 宇井伯壽，《第二禪宗史研究》（岩波書店）。
(14) 《禪苑清規》，卷第九，〈訓童行〉（續藏經第十六套第五冊）。
(15) 同上，卷第十，〈百丈規繩頌〉（同上）。
(16) 同上，卷第一，〈掛搭〉（同上）。
(17) 同上。
(18) 同上，卷第二，〈小參〉（同上）。
(19) 同上，卷第十，〈百丈規繩頌〉（同上）。
(20) 同上，卷第三，〈維那〉（同上）。
(21) 同上，卷第八，〈龜鏡文〉（同上）。
(22) 同上，卷第三，〈下知事〉（同上）。
(23) 《敕修百丈清規》，卷第三，〈兩序進退〉。
(24) 《禪苑清規》，卷第四，〈浴主〉（續藏經第一六套第五冊）。
(25) 同上，卷第十，〈百丈規繩頌〉（同上）。
(26) 同上。
(27) 同上，〈勸檀信〉（同上）。

# 第十六章　作務禪的展望

## 第一節　北宋佛教界的狀況

中國的佛教教團，從佛教傳入以來，就在國家權力的統治制保護下發展，所以國家色彩極為濃厚。出家者也為保全自己，曾與儒、道兩教進行種種交涉，最後還是在思想信仰上標榜保衛國家，而使佛法隸屬於世俗。

尤其在宋代，國家由武人統治的情況解體，而由文人領導政權，國勢漸趨衰弱，整個宋代都因北方民族的壓迫而受苦，所以興起了強烈的國家主義，權力集中於中央的朝廷。為了解除國家的危機，政府將龐大的軍事費用以及其他支出的財源，求諸佛教教團，於是大力推動出售度牒、紫衣、禪師封號並向僧尼課稅。因此，佛教教團出現了很多偽濫僧，再也無法維護奉持戒律的如法出家生活。在這種教團的動態中，北宋時代的寺院如何在國家施政方針下運作，可從宗賾的《禪苑清規》中看出實況。

北宋時的寺院，在僧官「功德使」的監督下，僧尼必須持有度牒、六念、戒牒以及免丁由，始能證明出家身分。北宋真宗（九九七—一〇二二）時，比丘有三十九萬七千六百一十五人，比丘

尼有六萬一千二百三十九人⑴，所以出售度牒及免丁由的國庫收入相當可觀，可是也由於出售度牒，僧侶的僧格和素質難免降低。擾亂中世佛教史的偽濫僧的出現，就是由出售度牒的制度所引起的。

唐代中期以後，隨著均田制的崩潰，設置莊園的風氣急遽興起，不只是王公貴族與富豪，連宦官、將士也競相擁有莊園。這些人為了求來世的幸福，建立了寺院，喜捨了田園。於是因信仰所施的田園乃集中於寺院，僧徒也以種種手段擴大莊園，成為大地主，僱用了許多佃農、奴婢，為國積田園與資財而奔走。尤其當時的出家者，很多是為了逃避徭役，或為了滿足經濟需求而出家，所謂「浮惰」的人很多，這些人沒有道心，生活幾乎與世俗無異。

在這種帶有世俗性質的佛教界，百丈懷海（八一四年圓寂）領導的禪宗教團，在他圓寂後，弟子們仍舊決議⑵絕不持有莊園，可見當時的叢林並不以追求利潤而持有莊園。然而三百年後北宋時代的叢林，莊園變成維持寺院經濟不可缺少的要素，出家者也儘量以自力開拓田園。寺院領地既然存在，必然得設置管理以及徵收佃租的職位，在《禪苑清規》設有「莊主」，管理有關莊園的一切事務，規模龐大到如此地步！

(1) 道端良秀，《概說支那佛教史》（法藏館昭和一九年），一九三頁。

(2) 《敕修百丈清規》，卷第八，〈懷海禪師塔銘〉（大正藏四八，一一五七上）。

## 第二節 叢林的自給自足體制

一般而言，莊園有土地、莊舍以及附屬設施。土地包括耕地、菜園、果園與山林。莊舍包括管理員的住宅、佃農和奴婢的住宅、倉庫、家畜小屋、磨院、油房等建築物，另外有車、船等運輸工具、犛鋤等農具以及牛馬等家畜，可見當時叢林自給自足的經濟體制，已有相當大的規模。同時可以推測，穀物、蔬菜類的生產，除供應常住需求之外還有剩餘。

「莊主」監督並役使莊園的守護行者、園頭行者、諸莊行者、車頭行者及奴婢，從事於大型的農耕生產。

「莊主」的職務是負責管理官之二稅(1)、寺院的耕作與收割、栽培樹木、泥築圍牆、搬運肥料、監視莊園邊界、飼育牛馬、保護佃農、照顧縫紉女工、管理錢穀的收支、監視酒肉蔥韭不許

帶入山門、防止閒雜人進門、拿常住的錢供養十方僧，以及將死亡的家畜儘快報告官府(2)，以免引起懷疑等。

負有管理官之二稅及徵收錢穀任務的「莊主」其職權逐漸被強化，而握有叢林經濟的主導權。就如元代的《敕修百丈清規》卷第四「莊主」的記載：

> 近時叢林凋弊百出，而莊中尤甚。(3)

指出負責監收徵租的收入相當多，於是「莊主」的地位便成為眾人覬覦的目標。以「莊主」的職務內容來推察，北宋叢林「莊主」身負的徵租職責，應是元代叢林所見弊害的前兆。

「莊主」如何徵收地租的錢穀，清規的記載是：

> 秋成場，户主客抽分計結，文曆分明，更與多方饒借。(4)

亦即秋收時，地主與佃農相互協議以決定稅額，不得向佃農超額徵收，並且要明確錢穀的收支。

宋代的佃租幾乎都是實物抵稅，甚少以現金繳稅，但在清規記載：「錢穀文曆，收破分明」(5)，這表示北宋時代現款與穀物均可作為佃租，可以推想當時貨幣經濟相當普及，莊園內也盛行

貨幣的流通。

「廨院主」是「莊主」的助理，其任務是銷售莊園剩餘的生產物、管理布施的財物，以及探聽官員的交替。最初叢林的生產行為並不以營利為目的，只是為了確保常住的食糧，如今視勞動作務為修行的觀念起了很大的變化，轉成追求利潤，這一點是值得注意的。

在「莊主」監督下的諸行者當中，「諸莊行者」的責任最重，規定有下列八條事項要遵守：

一、清廉不侵常住。
二、了事不惹官方。
三、善巧調和行者、莊客與莊舍和睦，不令鬥爭。
四、知時、耕田、下種，各務合宜。
五、慈心照管頭口，勿令羸瘦，及不得令使牛人亂有鞭打。
六、護戒鈐束行者，不作非違之事，防關莊客，不偷常住錢穀。
七、精勤常詣地頭，照管地界及諸色田苗。
八、明本不為供勤三寶，則是勞而無功。(6)

而園頭是菜園的負責人，規定：

糞地築畦，布種生芽，澆水耘草。(7)

須親自從事於農耕：

相度天時地利，常令蔬菜相續存留。(8)

從年初到年底，要栽培各季的蔬菜，以確保常住的食糧。如：

初春——萵苣、蔓菁、著蓮

寒食前——茄子、瓠子、黃瓜、決明、葵菜、蘭香

五月半——蘿蔔

六月半——秋黃瓜

七月半——薹子、菠薐(9)

收成之後，較好的就供養大眾，剩餘的就和穀物一起出售，多少可得些利潤。除此之外如：

造醬醋須依時節。及打油、舂磨等亦當經心。(10)

也栽培大豆、果實、胡麻、油菜籽等雜穀，自行製造調味料，並在油房提煉食用油與燈油，殘

渣則當肥料。油房的存在，可能不只是滿足叢林的需要，還兼有營利的目的。

另外在莊園有「磨院」。在「磨頭」的管理之下，以碾磑從事製造白米、麵粉的工作，有利用水車的水碾磑與利用牛馬的陸碾磑，使喚很多的行者、工人大規模地工作。這種碾磑經營，曾經是唐代寺院經濟的有力部門，就從長安、洛陽的大寺院無一不經營此種工作來看，在「磨頭」的指揮下，北宋叢林的碾磑經營，也是超越自用的範圍，擴展到租賃的大規模營利事業。

從莊園與磨院所得的收入，本來是由「監院」所掌握，後來卻全面轉移到頭首之一的「庫頭」，可見「庫頭」的地位權限愈趨強化，由此也可看出叢林機構過渡時期的狀況。

「庫頭」的職務內容是執行：

> 主執常住錢穀出入歲計之事，所得錢物，即時上曆收管，支破分明。齋料米麥，常知多少有無，及時舉覺收買。(11)

並規定每十天計算一次，每月統計收支帳目，而知事或住持以會計監察的立場署名。這些常住的錢物收支被嚴格監察，對於管理公款的「庫頭」，規定有：

> 金銀之物，不宜護藏。見錢常知數目，不得衷私借貸與人。如主人並同事非理支用，即須堅

執不得順情。(12)

以防止「庫頭」的獨斷與偏私。所以選定「庫頭」的條件是：

守己清廉，言行真的，眾所推伏，方可委付。(13)

強調必須是道心堅固的人。

如果寺院是在離城市遙遠的山野，「庫頭」必須貯存眾僧的生活必需品及藥、蜜、茶、紙等物。以前述諸點來考察，本來以莊園收入為主力的叢林經濟活動，也急速轉變，與世俗的交流愈來愈密切，叢林的風格與修道精神也呈現複雜微妙的狀況。

(1) 野上俊靜《遼金の佛教》——二稅攷——對二稅戶有詳細說明：「二稅戶是指遼代賜與各佛寺的民戶，他們原本是良民，因此一方面有向官方納稅的義務，另一方面也有義務輪同額的稅給所屬寺院，因其賦稅於兩方，故稱為二稅戶。……擁有二稅戶的寺院泰半是大寺。」莊主就是要負責從二稅戶徵收納官及納寺的稅金。

(2) 河上光一《宋代の經濟生活》（一二五頁），對當時牛皮稅詳細說明如下：「牛皮是製造武器的材料，牛死其皮悉數納給政府。起初政府還支付代價金，漸漸地就不支付了，牛隻死亡的農民得不到代金損失很大。因此農民協定不管有牛無牛，就把牛皮換算成錢，凡擁有土地的人，根據其擁有的土地面積，按比例分擔稅額。這牛皮稅始於後周廣順二年（九五二）。每畝比率大約一文五分，直到南宋此法尚存。」

(3)《敕修百丈清規》，卷第四，〈莊主〉（大正藏四八，一一三三中）。

(4)〈禪苑清規〉，卷第四，〈磨頭園頭莊主廨院主〉（續藏經第一六套第五冊）。

(5)同上。

(6)同上，卷第九，〈訓童行〉（同上）。

(7)同上，卷第四，〈磨頭園頭莊主廨院主〉（同上）。

(8)同上。

(9)同上。

(10)同上，卷第三，〈監院〉（同上）。

(11)同上，卷第四，〈庫頭〉（同上）。

(12)同上。

(13)同上。

## 第三節　依存檀信的傾向

隨著叢林與世俗交往愈來愈複雜多樣化，信徒為了表示信仰的虔誠，於是盛行喜捨田園資財給寺院，而出家人也積極勸化他們，力陳布施的功德，依存檀信的傾向愈來愈趨濃厚。現在考察這

些信徒的布施行為如何豐富叢林的經濟。

首先依據《禪苑清規》卷第十〈勸檀信〉，對在家者的生活規範，有如下的佈教重點：

> 在家菩薩，先當事佛，務極嚴謹。永斷葷酒，堅守齋法，於諸慾染，誓不擬犯。親近知識，發明己見，隨其悟入，如理修行。若初心之士，未能頓除葷酒，且食早素。一月之間，已能減半，久習淳熟，自能永斷〔而〕長齋。及欲障厚者，先且奉行五戒，然後進登菩薩清淨大戒。若未能親近知識者，但應讀誦大乘助發正見。若未悟摩訶般若者，但依佛語修行，時中亦不虛棄學般若。菩薩應當勸發願云：南無佛，南無法，南無僧。願身心安樂、進道、無魔，般若光中，念念之間，常以般若發悟一切眾生。普願一切眾生，頓悟摩訶般若波羅蜜多，同成無上正遍知覺。(1)

亦即說之以持戒持律的生活，可達無上正遍知覺。所以在家菩薩積極的禁欲生活，孕育著傾向布施行為的可能性，叢林也為了健全培養他們的宗教行為，設置各種職位，使法施活動活潑化。這些職位有臨時性與定期性兩種。臨時性的有：

粥街坊、米麥街坊、菜街坊、醬街坊、水頭、炭頭、燈頭、華嚴頭、般若頭、經頭、彌陀

頭。(2)他們的使命是：

外勸檀越，增長福田，內助禪林，資持道果。(3)

所謂「街坊」，可能就是到叢林附近的村落或市鎮托鉢化緣。唐宋時代的村落戶數大抵是數十家到數百家(4)，要得到米麥、野菜、調味料、燃料等生活必需品，大概不會有困難。

定期性的則有化主制度。所謂「化主」原有「教化之主」之意，在〈禪門規式〉是指住持，而在《禪苑清規》卻轉指「勸化主任」。在《古規》時代，沒有設立「街坊」、「化主」，而今被重視，正表示以往重視勞動作務的修行至上觀念已被輕視，此墮落傾向逐漸滋長。

依據清規的規定，對「化主」的期待，遠比「街坊」大，所以有關「化主」的記述，甚為詳細。

「化主」代表著叢林，每年被派遣到不同的地方。當時在各地有民間信仰團體的組織結社，他們為了發露信仰心，經常舉行佛事，並供養僧俗。茲以唐末到宋初存在於敦煌地方的結社(5)為例，說明具體的行事內容。

結社的規約即社條，明白表示著結社的意圖、目的、組織、事業、罰則等，可見社員相互間的團結力量非常堅固。結社的主要行事有三長月齋、燃燈會、印沙佛會、行像會、盂蘭盆會、祈禱病癒、安產、援助葬儀等，可推想佛教透過這些活動而深入敦煌民眾的生活中。

由於民間結社才有「化主」的設置，其人選極為慎重。依據清規的記述，首先在侍者寮記下勸募州縣的地名，募集「化主」的候選人，然後由「監院」、「知事」、「頭首」從候選人中選定。被選定的人，向前任者問明前年的事例，然後帶同熟練且謹慎的「人力行者」搬運布施物。「化主」出發的前一天，「監院」、「知事」以茶湯飲食為「化主」餞行。出發當天，住持上堂，以偈頌激發道心，並且相送到門口。

「化主」為了完成自己的任務，攜帶著給施主的官員介紹信、院門的介紹信、禮物、護照等，介紹信可能是由結社的負責人「三官」（社長、社官、錄事）署名。「化主」對施主必須採取低姿勢，善言化導，同時經常要自覺到自己是院門的代表者，就以「增益遞年目錄」(6)，努力爭取比前年更多的勸募品。不過也：

不宜分外曲取人情。(7)

亦即必須要有分寸，不能只想獲取「堂頭」、「知事」、「頭首」更多的好感。

「化主」的任期一年，此間與檀越時相交往，難免會有慣於俗習的危險，所以規定：

既離禪宇，遍詣檀門，俗士優尋，漸成汩沒。常念早歸辦道，不宜在外因循財色之間。(8)

亦即不得執著於世俗或環境，一完成任務，應儘快歸山辦道。施捨得來的錢物，應該登帳分明，卻也有一些惡德的「化主」是：

造業愚夫，便同己物，或蕩於酒色之費，或畜為衣缽之資，或買度牒師名，或與小師披剃。(9)

將錢物私藏，花費在酒色或購買衣缽、度牒、禪師名號，或弟子的剃髮費用上。

「化主」歸山時，住持會和送行時一樣上堂。此時「化主」除了給大眾、常住的布施物之外，

堂頭乳藥及知事、頭首人事之物，並依常年及眾人事例。(10)

還有帶回給住持、知事、頭首的禮物。「化主」要寫好施利狀（向常住提出），乳藥狀（向住持個人提出），報告布施物的內容。並將布施物陳列於法堂，由「維那」以嚴肅如法的儀式，向大眾報告。然後舉行盛大的慶祝會，祝賀他平安歸山，並連續三天茶湯置食，舉行種種行事，以慰「化主」的辛勞。

在這種依存檀信傾向甚強的當時，芙蓉道楷禪師（一〇四三－一一一八）卻不派遣「化主」(11)，持續十年與弟子數百人辦道修行(12)，這可以說是極為特殊的例子。

如上所述，寺院積極勸化檀越，相對地，檀越也對寺院給予種種喜捨。最主要的是齋粥，有兩種方式：一是在叢林內供養全體修行者；二是延請僧眾到施主家。

前者是在齋會或佛事時供養，其規模有大有小。後者是僧堂的全員赴宴，有時候行者也會隨行。清規的〈出入〉項有赴齋、念誦、接尊宿等三大項，亦即「若有緣事全眾出入」(13)，如檀越有緣事（吉凶、供養祖先），邀請全體大眾供齋，甚至施與襯錢。由於經常「出入」，叢林的自給自足的型態逐漸崩潰，依賴檀信的傾向，也就愈發濃厚。

據清規的記述，赴齋時的「出入」，須威儀端正、秩序井然。一到出發時刻，集合於三門下，依住持、五頭首、名德勤舊的戒臘次序出發，然後大眾、四知事依序而出。赴齋或在院門舉行佛事時，也被施與襯錢，所以他們的日常生活相當豐裕，而大眾各自的財物所得也頗可觀。

(1)《禪苑清規》，卷第十，〈勸檀信〉（續藏經第一六套第五冊）。

(2) 同上，卷第四，〈街坊水頭炭頭華嚴頭〉（同上）。

(3) 同上。

(4) 加藤繁，《支那經濟史考証》，上卷，〈唐宋時代の莊園の組織並にその聚落としての發達について〉。

(5) 竺沙雅章，《敦煌出土「社」文書的研究》（東方學報京都第三五冊）。

(6) 《禪苑清規》，卷第五，〈化主〉（前同）。

(7) 同上。

(8) 同上。

(9) 同上。

(10) 同上。

(11) 《正法眼藏》，行持卷下記載：「與諸人議定，更不下山，不赴齋，不發化主。」（岩波文庫本中卷六〇頁）。

(12) 宇井伯壽，《第三禪宗史研究》，四二五頁（岩波書店）。

(13) 《禪苑清規》，卷第六，〈出入〉（前同）。

## 第四節　叢林的生活實況

### 一、常住的消費生活

數百人居住在叢林，生活上的消費、衣食的費用，款額之大是難以想像的。這些常住的費用，大略有如下四類：（一）大眾的膳食；（二）伽藍、莊園的維持費；（三）法事寺務費；（四）院門的公關費及其他。

（一）大眾的膳食

唐代中期以後居住在寺院的人數，少則三十，多則三百以上，還有很多的行者、童行、奴婢。元代《敕修百丈清規》記述要處理分配亡僧衣鉢所得的金錢時，是：

> 僧眾約四百員，……在假並暫到約七十九人。(1)

由此可推察《禪苑清規》所反應的北宋叢林，也有同樣的規模。

由清規記載的各種職務分工，看到「知事」、「頭首」以下的職位有四十種以上，在他們之下有很多行者，所以叢林的居住者相當多。統理全山大眾日常生活的「監院」必須經常注意確保食糧：

> 準備逐年受用齋料米麥等，及時收買並造醬醋，須依時節，及打油、舂磨等，亦當經心。(2)

不能完全依賴檀越的布施，必須確立某種程度自給自足的經濟體制。

(1)《敕修百丈清規》，卷第七，〈板帳式〉（大正藏四八，二四九下）。

(2)《禪苑清規》，卷第三，〈監院〉（續藏經第一六套第五冊）。

## （二）伽藍、莊園的維持費

《禪苑清規》裡的伽藍與附屬設施有大殿、法堂、僧堂、庫司、眾寮、浴室、三門、真堂、方丈、藏殿、土地堂、童行堂、延壽堂、閣、塔、羅漢堂、水陸堂、廨院、莊舍、油房等等。除此之外還有東司、鐘樓、馬小屋、碾磑小屋等建築物(1)，這些建築物的修繕是由「直歲」負責，依據「直歲」的職務規定：

> 直歲之職，凡係院中作務並主之。所為院門修造，寮舍、門窗、牆壁、動用什物，逐時修換嚴飾。及提舉碾磨、田園、莊舍、油房、後槽、鞍馬、舡車、掃洒、栽種，巡護山門，防警賊盜，差遣人工，輪撥莊客。並宜公心勤力知時別宜。如有大修造、大作務，並稟住持人矩畫，及與同事商議，不得專用己見。(2)

所需的維持費、修繕費、工資等是從常住的經費，或者檀越的信施來支付，一年的經費著實相當可觀。

(1) 鏡島、佐藤、小坂，《譯註禪苑清規》解說，一二頁。
(2) 《禪苑清規》，卷第三，〈直歲〉（《續藏經第十六套第五冊》）。

## (三) 法事寺務費

在叢林舉行的各種儀式以及齋會，有定期與有臨時的兩種。定期的齋會要供養齋粥給大眾全體，是在：1.冬至的設齋，2.年末、年初或解制、結制的設齋，3.五月五日端午節，4.六月的炙茄會，5.七月七日的七夕，6.九月九日重陽等五節日的齋會，7.十月一日的開爐，8.十二月上浣的臘八，9.二月一日的閉爐，10.二月十五日的涅槃會等。除此之外。還有各種茶禮、煎點以及羅漢供養、水陸會等聚會，這些對僧俗的供養，都是以常住的經費支付。

臨時的齋會有中筵齋以及亡僧的葬儀。中筵齋算是大齋會，就如「中筵大齋及早備辦〔辦〕(1)，大概很早就開始準備，在法堂上佈置大幕，將道場裝飾得很莊嚴，邀請僧俗盛大舉行。這個行事可能是帶有福田思想的社會事業性質，經常舉行，所需的費用由施主與常住共同出資。

另外，居住院門的尊宿遷化及一般修行僧死亡時，其葬儀費用是以處理亡者衣物所得的金錢及常住共同分擔。尤其是尊宿遷化時的葬儀極為盛大，起龕當天會舉行大齋會：

本院隨力作一大齋，襯施重於尋常。(2)布施的襯錢比平常還多，而在入塔時，

本院應散念佛錢。(3)

施與全體大眾念佛錢。而對從事入龕、舉龕、下火、下龕、撒土、掛真等工作人員，給予「有乳藥」(4)的謝禮金。一般亡僧的葬儀費，是以處理本人衣物所得的金錢抵用，亦即：

不得全無衣缽，免令身後侵損常住。(5)

但如果所得的金錢不夠開支時，得由常住補貼。

(1)《禪苑清規》，卷第六，〈中筵齋〉（續藏經第一一六套第五冊）。
(2)同上，卷第七，〈尊宿遷化〉（同上）。
(3)同上。
(4)同上。
(5)同上，〈亡僧〉（同上）。

## （四）院門的公關費及其他

當時的寺院經濟有一半是由官員與有力的檀越外護所支持，失去他們的外護，對寺院來說是很大的打擊，所以眾僧必須以迎合的態度與隆重的茶湯之禮接待他們。掌理院門會計的「庫頭」則以「常住之財」(1)接待他們。「化主」到各地勸募時，攜帶給施主的禮物，也從常住的經費支付。除此之外，在延壽堂療養的病僧所需的食糧、燃料、湯藥等費用，當延壽堂主力不從心時，得由常住補貼。常住全年支付的公關費和其他經費，也是相當可觀。

(1)《禪苑清規》，卷第四，〈庫頭〉（續藏經第一六套第五冊）。

## 二、個人的消費生活

出家者可以擁有的私有財產只是衣缽與辦道具，而這些辦道具，就如〈亡僧〉項中所述：

不得全無衣缽，免令身後侵損常住。(1)

也就是當他死亡時，以其衣物換來的金錢抵用作葬儀費，所以出家者只能保有也希望保有夠支此費用的衣缽、辦道具。而「唱衣」的目的是要破除眾僧的慳心，所以不得保有過分的財產，以免增長貪心。

雖然從印度佛教以來，一直禁止出家者持有金錢，但到北宋時代，卻得到默許，這一點頗值得注意。不過不持金銀的傳統意識仍舊保留，每半月舉行的堂儀均有「不蓄金銀財寶否」(2)的反省自警。但在貨幣經濟盛行的當時，全面否定持有金錢是不可能的。

當時出家者必須持有的物品是度牒與免丁由。為了獲取免役的特權，出家者每年要繳納免丁錢，免丁由就是證明，而免丁錢是各自支出的。

在各種齋會與佛事時，有襯錢的施與，據說當時的布施也使用貨幣(3)。購買亡僧衣物時，眾僧是以金錢支付，卻有人使用沒有什麼價值的新錫錢，遂有「無以新錫相兼」(4)的規定，既有這種禁令，可知各自持有金錢。

大眾金錢的獲取，是來自於叢林舉行的定期或臨時的佛事或齋會時所施與的襯錢，尤其是在：

遇施主請眾看大藏經(5)

時，則規定：

施主經錢並係堂司收掌分俵。(6)

要分配施主施與的誦經錢，三分之一是交給常住，其餘三分之二就分配給大眾。如中筵齋那樣的

大齋會，則以「首座施財或施主俵襯」(7)，可證明施與食物與襯錢給眾僧。

要處分變賣衣物所得的金錢，也規定「三分得一分」(8)，亦即三分之一給常住，剩餘的則：

> 遺財津送外，分俵為看經。(9)

三分之一是葬儀費用，另外的三分之一平均分配給眾僧。

屬於行者而從事於雜役的「童行」，所得的錢物特別多，就如：

> 若授利養錢物不得隱匿，當白入眾抽分一。(10)

規定得到金錢時，要誠實報告，並與眾僧平分。

以上是個人的收入，那麼支出方面又如何呢？

主要的支出是購買生活必需品，買賣的地點從下載：

> 買賣閒雜之人，並不得放入寮內。(11)

大概就在眾寮的外面，要不然就在境內。為了佛事而到俗家赴齋時，規定有：

> 食畢，參隨住持人歸院，並不得留身幹事，動人譏笑。(12)
>
> 或買衣物，或買藥草，或相看施主，或瞻禮勝景，或於別院迴禮師僧。(13)

不得特地留下來。所以為採購而外出就：

> 候別日，於堂司請假。(14)

即必須另行請假，要不然就委託「街坊」或「化主」代為購買。

以上所述，是一般大眾的情況，至於院內的上層人員，固然個人的收入多，各種儀式的「茶禮」所需的個人支出必定也多。

依據清規，「茶禮」是高位者施於低位者的儀式，但是有時候卻有相反的情況：

> 法眷及入室弟子特為堂頭煎點。(15)

「茶禮」分為堂頭煎點(16)、知事頭首點茶(17)、入寮臘次煎點(18)、眾中特為煎點(19)、眾中特為尊長煎點(20)、通眾煎點(21)等。這些「茶禮」所需的經費由主辦者負擔，通常是「住持」、「監院」當「茶禮」的主辦人，甚至有時還要準備餐食——「置食特為」(22)，這時由大眾相陪，並且又有襯錢的施與。由此可見，叢林的幹部儲蓄了相當的私財。從當變賣衣物時，規定「住持」、「監院」不得參與大眾，便可證明。

(1)《禪苑清規》，卷第七，〈亡僧〉（續藏經第十六套第五冊）。

(2) 同上，卷第八，〈一百二十問〉（同上）。

(3) 加藤繁，《唐宋時代における金銀の研究》，一七一頁。

(4) 《禪苑清規》，卷第七，〈亡僧〉（前同）。

(5) 同上，卷第六，〈看藏經〉（同上）。

(6) 同上。

(7) 同上，〈中筵齋〉（同上）。

(8) 同上，卷第十，〈百丈規繩頌〉（同上）。

(9) 同上。

(10) 同上，卷第九，〈訓童行〉（同上）。

(11) 同上，卷第四，〈寮主寮首座〉（同上）。

(12) 同上，卷第六，〈出入〉（同上）。

(13) 同上〈註解〉。

(14) 同上。

(15) 同上，卷第六（同上）。

(16) 同上，卷第五，〈堂頭煎點〉（同上）。

(17) 同上，〈知事頭首點茶〉（同上）。

(18) 同上，〈入寮臘次煎點〉（同上）。

(19) 同上，〈眾中特為煎點〉（同上）。
(20) 同上，〈眾中特為尊長煎點〉（同上）。
(21) 同上，卷第六，〈通眾煎點燒香法〉（同上）。
(22) 同上，〈置食特為〉（同上）。

## 第五節　叢林中的修學生活

叢林修行者的生活態度到底是怎樣的呢？關於這個問題，他們的基本立場是百丈懷海所採取的「一日不作、一日不食」的宗教實踐態度。

但是，如前所述，即使是以出家者為中心的宗教社會，也有許多在家人混入其內，形成了僧俗一體的特殊社會。所以雖然各自想以出家的立場，實行如法的修行生活，但要在實際生活中實踐，卻極為困難。

修行者奉獻生命於作務之餘，要隨時「參師問法」而體證佛道。但是以當時的叢林生活情形來

看，「住持」忙於接待官員以及種種雜務，無法充分教化大眾，不得不設「放參」(1)的規定。住持的這種生活狀況，當然反映了叢林全體，修道為主的精神慢慢地被忽視，叢林過渡期的各種現象，就以種種姿態浮現出來。因此強調一旦出家受戒，就要有為法忘軀的決心。吃佛飯的人，必須放棄：

> 竊議朝廷政事，私評郡縣官僚，講國土之豐凶，論風俗之美惡，以至工商細務，市井閑談，邊鄙兵戈，中原寇賊，文章伎藝，衣食貨財，自恃己長，隱他好事，揄揚顯過，指摘微瑕。既乖福業，無益道心。(2)

等世俗的一切，專心精進以開顯佛道。

甘處清貧的宗教社會裡，如何落實少欲知足的生活，是叢林指導者關心的事。所以在每半個月舉行的布薩，提示類似小乘戒、大乘戒規定的生活信條一二〇則(3)以自我反省、互相勉勵勸諫為主。其中包括歸依三寶、發菩提心、古教照心等辦道的基本問題，以及團體生活的注意事項、中國的道德律和大乘利他行的實踐等，涵蓋的德目非常廣泛。

由於僧團的特質在和合，叢林的營運是「本為眾僧」(4)，所以住持每半個月就巡視寮舍，探詢

大眾安否，並經常補給日用品以免障礙修行。繁忙的「住持」，常常不能參加院門的各項行事，但因「叢林事不輕」(5)，為了指導後進，要求「住持」須親自示範，所以清規規定「住持」必須率先出席二時的齋粥、普請、變賣亡僧衣物等三項行事，如果沒有遵守，「首座」必須提醒「住持」。

(1)《禪苑清規》，卷第一，〈赴粥飯〉（續藏經第一 六套第五冊）。
(2) 同上，卷第八，〈自警文〉（同上）。
(3) 同上，〈一百二十問〉（同上）。
(4) 同上，〈龜鏡文〉（同上）。
(5) 同上，卷第十，〈百丈規繩頌〉（同上）。

## 第六節　元代的叢林機構與特性

### 一、敕修百丈清規的意圖

從唐代百丈懷海（七四九—八一四）撰述《百丈清規》（簡稱《古清規》），到元朝順帝（一三三三—一三六七）至元四年（一三三八）成立《敕修百丈清規》（簡稱《敕修清規》），其間經過五百年以上。隔了這麼長的時間，叢林的機構和對外關係，已有了明顯的變化。江西省百丈山大智壽聖寺的住持東陽德輝，在順帝元統元年（一三三三）七月奉敕重現《百丈清規》，可是其原本已經散失，無法再得。德輝就以北宋徽宗崇寧二年（一一〇三）宗賾本著百丈懷海的求道精神而編纂的《禪苑清規》作為開始，南宋嘉定二年（一二〇九）無量宗壽所編纂的《入眾日用清規》和南宋度宗咸淳十年（一二七四）惟勉所編纂的《叢林校定清規總要》以及元武宗至大四年（一三一一）澤山弌咸所編纂的《叢林備用清規》等四清規為基礎，編纂了《敕修百丈清規》上下二卷，自評為「一不以己見妄有去取」[1]。《敕修清規》提供了以元代為中心的叢林實況，在至元二年（一三三六），施行於天下叢林。

現行的《敕修清規》由〈祝釐〉、〈報恩〉、〈報本〉、〈尊祖〉、〈住持〉、〈兩序〉、〈大眾〉、〈節臘〉、〈法器〉等九章組成。但是，如果《敕修清規》的意圖是重現《古清規》，則〈祝釐〉、〈報恩〉、〈報本〉、〈尊祖〉四章並不很重要，而應將住持以下各章列為優先。然而

在開卷，列舉的「聖節」即是針對在元朝帝王權力的庇護下，為叢林的宗教活動得以圓滿進行表達報謝之恩。這是沿用了《禪林備用清規》不得不將「聖節」列於開頭的方式，故冠《敕修》兩字於清規之上，可以說是必然的作法。

實施《敕修清規》的百丈山，是江西省南昌府奉新縣西北四十里的名山，又稱為「大雄山」。在唐朝德宗興元元年（七八四），懷海入住此山，創立鄉導庵（百丈寺），舉揚禪風，門徒甚多，建築法堂、僧堂，折衷大小乘的律典，撰述禪門特有的清規。

《敕修清規》所述的百丈山，是千百僧眾(2)修學佛道的大叢林。供他們日常起居與修行的道場有佛殿、法堂、僧堂、眾寮、土地堂、照堂、祖堂、經藏、行堂、副寮、延壽堂、頭首寮、旦過寮、寢堂、祠堂、鐘堂、三門、浴室、東司、莊舍、碓坊、碾磑小屋等建築物，可說是天下首屈一指的大叢林。然而，此叢林的營運是由主掌修行的西序頭首，以及負責營運的東序知事率其屬下，如寮元、寮主副寮、延壽堂主、淨頭、化主、園主、磨主、水頭、炭頭、莊主、諸莊監收（「列職雜務」）等種種職事所維持。像這種大叢林，官僚以外護的名目強力介入，要維持叢林的獨立體制，實在有其困難。

元代的佛教界，是在掌管佛教僧徒與吐蕃的宣政院（世祖至元初年（一二六四）設置總制院，至元二十五年（一二八八）改名宣政院），以及至元二十八年（一二九一）只設在江南杭州的行宣政院的監督之下(3)。官寺由於是帝室捐獻的土地，擁有廣大的莊園，與其他宗教團體一樣，具有裁判管轄權(4)，及享有徭役、田賦、商稅、課租等所有稅捐的豁免權(5)。所以《敕修清規》以「國朝優遇尤至」，並為報答「特蠲賦役使安厥居」的廣博聖恩，強調：

必也悟明佛性以歸乎至善，發揮妙用以超乎至神，導民於無為之化，躋世於仁壽之域，以是報君。斯吾徒所當盡心也。(6)

以官寺的立場，為了報國恩，必須從身邊的問題著手，也就是發生在叢林內的事件，不問大小都要報官。而在百丈山的官寺，行宣政院的官員、僧官以及檀越、尊宿、諸方名德等訪客絡繹不絕。尤其是這種官僚顯貴的大施主來訪時，還得鳴鐘集合僧眾門迎。在《敕修清規》上卷，〈住持章〉第五簡單地記述著：

若官貴大施主，當鳴鐘集眾門迎。（迎侍尊宿）

關於對官僚的迎送與接待，《禪苑清規》卷第二有詳細的記載，可當做《敕修清規》的補充說

明：

> 接官之法，知事在三門外，首座以下在三門內，從外為上。送官之法，首座、大眾從內為上。並須齊整，不得參差。如接送官員，住持人在法堂上。（第二卷迎接）

還記述相接官員時的注意事項，話題內容也有限度：

> 賓客相看並須恭謹，不得妄談無益之事。常須如實讚歎主人、知事、頭首並大眾美事，令人生善，家醜不得外揚。（第四卷知客）

當接到官僚寄來的書信時，

> 當懸重讀訖，即時念誦迴向，莊嚴福慧。（第六卷受書）

可見叢林經營者為了保全道場而討好官僚的附和態度。表面上是重視國家權力與儒家倫理，內心裡卻經常為確保叢林的主體性而警戒著。《敕修清規》〈大眾章〉第七，訓誡沙彌得度：

> 出家之後，禮越常情。不拜君王，不拜父母，汝今可離此座，想念國王水土之恩，父母生成之德，專精拜辭後不拜。

訓誡沙彌堅持中國佛教徒傳統的、超越世俗倫理的「沙門不敬王者」的意識。

在異族支配下的佛教教團，必須接近帝室，在僧官指示之下，行使寺院的社會機能，讓佛教在世俗之中繼續生存，所以為了增長官員、檀越的外護心，就必須在叢林盛大舉行各種祈禱法事，以博取歡心。

雖然和官員、檀越接觸，是導致叢林世俗化的要因，但這也表示叢林脫離以往的閉鎖狀況，向社會開放，而在庶民的宗教要求中，努力使自己存續下去。即使偶爾有脫軌的行為，也只能將它看作是叢林發展史中的一頁！

(1)《敕修百丈清規》，卷第八，〈敕修百丈清規敘〉（大正藏四八，一一五九中）。

(2)同上，卷第四〈大眾章〉第七：「今夫大方居眾千百，倒廩而炊，諸山而爨，亦其所聚也。」（大正藏四八，一一三六中）。

(3)野上俊靜，〈元の宣政院に就いて〉（羽田博士頌壽記念東洋史論叢）。

(4)岩村忍，〈元典章刊部の研究〉（東方學報京都二四冊，九三頁）。

(5)愛宕松男，〈元朝における佛寺道觀の稅糧優免について〉（塚本博士頌壽記念佛教史學論集二五二頁）。

(6)《敕修百丈清規》，卷第一，〈祝釐章〉第一（大正藏四八，一一一二下）。

## 二、叢林與帝室之關係

從中世到近世，隨著時代的變遷，叢林與帝室的接觸逐漸密切，而清規中以帝室關係為行事優先的態度，愈為顯著。尤其祝讚帝王聖壽萬歲的法事，雖然遠在北魏武帝時代就已開始，卻在唐玄宗時，以「節」來稱呼(1)，此後成為佛教寺院的主要行事。

撰述清規時，最先把「聖節」列入目次中的是南宋的《入眾須知》，而在南宋的《叢林校定清規總要》下卷的〈聖節啟建滿散〉中更規定祝禱諷經，但是清規整體的流向，仍是嚴守重視修行的立場。

然而元代成立的《禪林備用清規》與《敕修清規》在第一頁開頭，就將〈聖節陞座諷經〉與〈聖節〉的名稱列入。這顯示禪宗教團把對帝室作佛事規定為最優先的課題，教團對待帝室的態度有了巨大的改變，國家佛教的色彩也愈趨濃厚。

百丈山的官寺——大智壽聖禪寺，為了報答「帝室的優遇」及表露對帝室的尊崇，在〈祝釐章〉規定施行如下的佛事。

首先，就如《禪林備用清規》所規定，祝讚當今皇帝生日的「聖節」，全山僧眾不得請假，必

須禁足於山上，參加長達三十天的法事。在三十天的法事期間，輪番參加誦經的僧名，依戒臘順序，列記於「僧簿」，並排定參加的日期。

有參加「聖節」的僧眾，會獲得「聖節由」以證明參加了法事，堂僧是「堂司由」，暫到僧是「客司由」。《校定》、《備用》兩清規，規定(2)僧眾遊方外地時，除了攜帶辦道具、度牒、每年的免丁由、坐夏由之外，尚須攜帶這個「聖節由」。而在《敕修清規》的時代卻說：

> 今雖不用，存其事以見古也。（卷上聖節）

長達三十天的聖節法事，所有階層的人都要參加。尤其是官員入山拈香時，鳴鐘集眾，諷誦《大乘無量壽王陀羅尼經》，以祝禱當今皇帝聖壽萬安，可以說表現了極力迎合權勢的態度。

除此之外，皇帝即位日的「景命」，以及「四齋日」（初一、十五、初八、二十三日），或初一、十五日在藏殿的祝讚，或是每天二時（上午、下午）在佛殿的祝讚，得誦讀「祝延今上皇帝聖壽萬安」的回向文。另外，也將皇太子生日的「千秋節」，以及「善月」（正、五、九的三長齋月）所舉行的祈禱編入清規，以回應「國朝的優遇」。

在上卷的〈報恩章〉規定，所有京城的官寺，須將天子的尊像掛在佛壇，每月設祭典追思五

帝（太祖、太宗、定宗、憲宗、世祖）。

尤其在「上賓之日」（天子崩駕之日），集合全山的僧眾，「安　御座，用黃紙寫　聖號牌位，嚴設香花燈燭几筵供養」，以盛大舉行肅穆的法事。據《元史》二〇二卷〈釋老〉記載，舉行這些法事時，不論罪的輕重，政府會釋放所有的犯人，以布施功德給皇帝。這些犯人大部分可能都被當作奴婢，流入佛教教團，以提供勞動力。

元代的佛教，祈禱式的佛教性質濃厚，如對晴天、降雨、降雪、驅除蝗蟲、日蝕、月蝕的祈禱，凡直接與百姓的生活有關的法事，均由常住開支。但報佛恩的佛事，如佛誕會、成道會、涅槃會（十一月二十三日）、達磨忌（十月一日）、百丈忌（一月十七日），以及各寺的開山、歷代祖師的忌日等法事，則由僧眾各自付出襯錢以示嚴修。

如此為了報答君恩所做的各種法事，及包括三佛忌的歷代祖師的法事等，全山僧眾都有義務參加，於是修行者用在坐禪辦道的時間相對地減少，以官寺的性質而言，這是不得已的事，不過，也不能否定輕視修行的風潮已逐漸萌生。

(1)《大宋僧史略》卷中，〈生日道場附〉：「生日為節名，自唐玄宗始也。魏太武帝始光二年立道場。至神䴥四

年，敕州鎮悉立道場，慶帝生日。始光中是帝自崇福之始也，神䴥中是臣下奉祝帝壽之始也。自爾以來，臣下吉祝必營齋轉經，謂之生辰節道場。于今盛行焉。」（大正藏五四，二四七下）

(2)《校定清規》卷上，二十四（聖節給暫到牓式）。參照《禪林備用清規》卷一（聖節陞座諷經）。《禪林象器箋》第二十三類（簿券門）。

## 三、叢林的機構

據說《古清規》為了叢林的營運，設置了十務，隨著禪宗教團的發展，叢林的機構愈趨複雜，設置了種種職務。元代百丈山的叢林，是由西序的頭首（十一人）、東序的知事（五人）與列職雜務（十一人）營運，而這些職位的特性是採自《禪苑清規》。

根據《禪苑清規》，教導僧眾的職位是以住持為中心的四知事、五頭首或六頭首(1)，四知事加上六頭首，相當於《古清規》的十務。而十務的內容，從〈禪門規式〉中只知道飯頭、菜頭、侍者、維那四務而已。也就是只能從《禪苑清規》的四知事、六頭首推定十務的內容。《禪苑清規》的四知事是監院、維那、典座、直歲，而六頭首是首座、書狀、藏主、知客、浴主、庫頭。

在禪門中傾向於從《古清規》來探求位於叢林指導階層的知事、頭首等職位的源流，而其實營運寺院的職務分工，早在五世紀中期流通的《梵網經》中就有記載了。《梵網經》流通的當時，大寺院就有說法的人、守護經藏的人、統領知事的人、教化在家護持佛法的人、教授止觀的人，以及率領僧眾遊方的人，並稱呼各部門的負責人為「說法主」、「行法主」、「僧坊主」、「教化主」、「坐禪主」與「行來主」(2)。由六主合議，輔佐住持營運寺院。從機構設定職位以統理僧眾的角度來說，六主等知事職在五世紀中期的大寺院都已存在，也發揮了機能，這個事實是值得注意的。

如前所述，北宋的《禪苑清規》是四知事、六頭首，直到南宋末的《校定清規》時，監院就分為都寺、監寺、副寺等三個職位，而六知事、六頭首的制度也定型化。在南宋叢林修行的道元，以「佛家從本有六知事」(3)舉出都寺、監寺、副寺、維那、典座、直歲等六知事，足可證明其存在，但這只能指《校定清規》以後的情況而言。亦即北宋時代只以監院一職就足夠管理，南宋時代則由於經濟結構複雜化，監院一職已無法應付，就分化為三個職位。

到了元代，都寺與監寺併為都監寺一職，看來變成五知事制，其實在營運上與制度上仍然採取

六知事制。此外，〈列職雜務〉設有寮元、寮主副寮、延壽堂主、淨頭、化主、園主、磨主、水頭、炭頭、莊主、諸莊監收等十一個小頭首職位。這些職位之下，是一般的僧眾，再下來，就是沙彌、童行與奴婢。

《禪苑清規》所記述的北宋叢林社會，沒有上下身分的差別，雖是知事、頭首、小頭首，也都是修行者的一員，規定一年的任期完成了，就要回復為一般修行者。而《敕修清規》所傳的元代叢林，卻發生前所未有的變化，並且加上了新的要素，那就是地位的固定化；同時由於太重視法事與祈禱，必然地產生了輕視坐禪辨道的風潮。本來以和合為主旨的團體，彼此間卻萌生了不信任感。關於這一點容後詳述。

《敕修清規》下卷〈兩序章〉第六記載有關地位的固定化：

> 知事古規只列監院、維那、典座、直歲、庫頭五員而已。職滿鳴椎，白眾告退，歸堂隨眾，初無單寮榻位，故叢林鼎盛。近來諸方大小勤舊，動至百數，僕役倍之，而僧堂闃無一人。（兩序進退）

就是說在古規（禪苑清規）時代，知事、頭首一旦退下職位，就回僧堂與僧眾一同精勤修行；但

是近來，任期雖然滿了，前任知事、頭首卻都構築獨寮，將僧眾當做僕役差遣，僧堂就沒有一個修行者了。表示叢林的衰退與辦道觀的變化，主因在職位的固定化。

《禪苑清規》顯示重視辦道的風氣，而在《敕修清規》卻因職位的固定化而變成利用職位，行使惡德的溫床。

(1) 參照《禪苑清規》，卷第二〈上堂〉及卷第五〈下頭首〉項。

(2) 《梵網經》，第二十五輕戒。

(3) 道元，《典座教訓》。

## 四、叢林規矩的頹廢

有千百名僧眾修行的百丈山叢林，在嚴正的規矩下塑造了僧格，這是不能忽略的事實。若以一句話來形容叢林的修行，那就是「坐禪辦道」。《敕修清規》的編纂者東陽德輝，重視百丈懷海在《古清規》制定的「普請法」，而將叢林的生產勞動視同坐禪辦道，並努力呈現百丈的遺志，把非坐禪不能體得佛法真髓的禪思想體系做了大轉變。《禪苑清規》針對「普請法」的描述是：

普請，除寮主、直堂，並須齊赴。住持人除疾病、官客，輒不赴者，侍者出眾。（維那）

就是說即使是住持，無故不參加普請時，擔任住持助理的侍者，得代其責下山。但是《敕修清規》下卷〈大眾章〉第七的〈普請〉項，卻沒有提到住持，只說：

除守寮、直堂、老病外，並宜齊赴。

也就是連住持都必須去普請的嚴格規定，已經大大地放寬。不過，《敕修清規》下卷，〈大眾章〉的〈龜鏡文〉卻將《禪苑清規》的〈龜鏡文〉全文揭載，述說從知事、頭首直到淨人執行各自的職務，全是為僧眾，而僧眾應以怎樣的修行態度來報答指導者等，以及在修行上應有的心態，並說：

法門興廢繫在僧徒。僧是福田，所應奉重。僧重則法重，僧輕則法輕。內護既嚴，外護必謹。……僧門和合，上下同心，互有短長，遞相蓋覆，家中醜惡莫使外聞。（龜鏡文）

強調僧眾持戒及重視佛法的必要性。但因百丈山是官寺，經常舉行國家的宗教儀禮，為了迎送參加的官員、檀越，經常動員全山的僧眾。所以在各種祈禱、普請、看誦、送亡、淨髮、淨衣時有「不坐禪」的規定（〈大眾章〉「坐禪」），由此可以推想，由於叢林內外的種種問題，使得

僧眾無法專心辦道。為了改善這種叢林的狀況，《敕修清規》〈大眾章〉第七「登壇受戒」項，引用了《禪苑清規》第一卷的「受戒」：

> 參禪問道戒律為先。若不離過防非，何以成佛作祖。……像佛形儀，具佛戒律，得佛受用，此非小事，豈可輕心。

強調重視戒律，才能達佛境界。並規定受戒的順序是先受聲聞戒，再受菩薩戒，才是「入法之漸」。而且要將小乘戒（四分律）與大乘梵網戒「讀誦通利，善知持犯開遮」，這是因為要「尸羅清淨，佛法現前」，在日常的作息中，加入印度佛教的戒律精神。

禪門的修行者，一般是仰慕有道的尊宿才去依止、掛搭。當時遊方掛搭必須先到旦過寮，說明求道的熱忱。依慣例侍者會詳細詢問他是地方出身，或是法系眷屬，或是雜役僧等。但是《敕修清規》下卷〈大眾章〉第七卻說：

> 今遊方者，多不入旦過，到處輒尋鄉曲頭首寮舍安泊，古禮漸至無聞。（遊方參請）

也就是大多選擇依賴熟人的簡易方法，應遵守的慣例也漸漸廢弛。

另一方面，因為住持事務繁忙，沒有充分的時間個別接見掛搭僧，而規定（大相看）要等到

二、三十人到齊時再一起見面。由此事就知道住持接見新到者時，重視法規的態度逐漸淡薄，而僅存形式，幾乎不顧以往個別接見的禪門道風，這也顯示了時代的變化。

新到者本身也不清楚戒律與修行的意義，也不知道重視法臘的教團規矩，完全沒有謙虛的態度，亦即：

> 近時新學沙彌，才方入眾，便與大方宿德分坐抗禮，視為故常，循習成弊，至於躐等犯分，以啟外侮，師道蕩然。能尊師則尊法，尊法則叢林紀綱振矣，若西域諸師，其徒奉之猶君父之尊。（遊方參請）

感嘆叢林規矩的廢弛。

就因為連叢林內部的規律都無法遵守，元朝的僧眾總是坐席未暖，名牌移東移西，應遵守的掛搭之禮也棄之不顧（謝掛搭）。而且互相爭吵，要塗抹掉依照戒臘順序所寫的掛搭僧名牌，即有所謂「冒名越戒」（〈節臘章〉「夏前出草單」）的情形。他們要求比僧堂的坐禪辦道收入為多的莊主、庫司、執事等職位，如果無法求得，就盜竊常住物。雖然住持將此事公眾表白擯出，但這些惡僧不但不改過，反而懷恨在心，有的甚至於住持遷化時大叫快哉，甚至惡言罵詈，痛打棺

材，奪取衣物等。（上卷〈住持章〉第五「入龕」）

因為住持的品德是決定叢林盛衰的重要因素，所以叢林非常重視住持的人選。

> 須擇宗眼明白、德劭年高、行止廉潔、堪服眾望者，又當合諸山輿論。（議舉住持）

然而勤舊知事們，以鄉里法系的眷屬為理由，互通聲息，不但不選出才德者，還靠賄賂組織徒黨，徇用私情，致使寺院衰頹而紊亂。

所以，元朝晉宗泰定年間（一三二四—一三二八），脫歡丞相取締了行宣政院，將寺院分為上、中、下三等級，並規定每年的知事人數。

《敕修清規》上卷〈住持章〉第五，對當時的惡僧在新舊輪替之際，將什物當作私物，任意搬走、擾亂移交的狀況做了說明，並規定：

> 常住錢物，須要簿書分明。方丈什物，點對交割，具單目，一樣兩本，住持兩序勤舊僉押，用寺記印，住持、庫司各收一本為照。公請一人，看守方丈。（退院）

連對退出的住持也抱存疑念並派人監視，世間互不信任的風氣使叢林蒙上陰影。

依《敕修清規》如上的記述來看，百丈山的叢林已經衰頹，昔日面目已全然無存，恐怕已沒

有如法的修行了。

## 五、在叢林的修行實況

北宋以來，禪門的住持須「五參上堂」，即每五天（初一、初五、初十、十五日、二十日、二十五日）上法堂說法教導僧眾。但是南宋的《叢林校定清規》以後，將初一與十五日改為「旦望上堂」或「祝聖上堂」，舉行祈禱聖壽無量的法事，所以每月「五參上堂」實質上只有四次。另外，原本每晚到住持處問法的「晚參」，到了元代，由於官員、檀越的來訪和亡者的祭拜等雜事增多，住持也無法每晚給予指導。不但如此，「晚參」前，在僧堂坐禪等待晚參時間到來的「坐參」，也改為「旦望、五參」定期而行，甚至有時因為住持無法抽空，只好取消「晚參」，而設定「放參」。

又，住持會在結夏、解夏、冬至、年朝等日，在法堂舉行上堂（大參），也會在方丈不定期舉行「小參」，對僧眾說「家訓」，可以說對修行者的指導相當在意。

另外，還有為學人舉揚宗旨而舉行的「普說」，或者修行者單獨到師長處請教各種修行問題的

「入室獨參」等。住持對修行者的化導，確實是細密而親切。住持也會顧慮僧眾的平安，為了親切照顧僧眾而經常巡寮，以慰問老人、病患，或檢點寮舍有否缺乏之物品，或話家常等（〈住持章〉第五〈巡寮〉）。這是依據《僧祇律》中釋尊五日巡視僧房一次的典故所作的行事。

統領一山的住持，如發現偽冒僧混進清淨僧內擾亂僧團，就會令維那檢舉，以「梵壇」擯斥，決不再與犯戒的人來往，或於安居終了的七月十六日「自恣」相互舉罪懺悔，來肅清僧眾（〈肅眾〉）。

元朝歷代皇帝，免除僧眾的刑名重罪，使他們在嚴厲的戒律下遵從佛制。除了有司管轄之外的犯戒情事，如爭吵相鬥、橫行霸道、盜取常住物、私盜金錢等，都應依清規處置，使教團的醜聞不致外洩。如犯重罪，處以杖打；如係輕罪，則課以罰錢、罰香、罰油，並且公布大眾。如果涉及錢物，應負責賠償（〈肅眾〉）。

以上考察了叢林內部修行方面的規矩，其中有如法的一面，也有破戒無慚的情況，但在百丈山都尊重修行者，經常以溫情相接，這點可從「入浴」的規定知悉。依據《禪苑清規》卷第四「浴主」，入浴的順序是僧眾→行者→住持、知事。而《敕修清規》下卷「知浴」，則是大眾→頭首→

行者、住持↓知事、人力。在清規中可以看出以修行者為優先的道念，以及知事、住持經常以溫情接引修行者的用心。

## 六、叢林的自給自足體制

元朝叢林已經流通貨幣，為了使常住經濟不虞匱乏，需要維持某種程度的自給自足體制。《敕修清規》只在〈兩序章〉的「列職雜務」簡單說明園主、磨主、莊主、諸莊監收，所以應以《禪苑清規》來了解詳細事項。

隨著叢林與世俗接觸的複雜與多樣化，帝室貴族以及檀越外護為了表現自己信仰的誠意，盛行將田園資財捐獻給寺院，而寺院方面也積極勸化他們，力陳布施的功德，使依賴檀信的傾向愈來愈濃厚。

百丈山的大叢林也擁有廣大的莊園，除了山林田地之外，還有莊主及莊戶的住宅、碾磑、磨院、家畜小屋、舟車倉庫等建築物。本來莊主是為「視田界至修理莊舍，提督農務，撫安莊佃」而設置，可是一旦就職，因為遠離寺院，易怠於職責，爭吵起訴，不但浪費供眾的錢糧，又負

債累累，連佃農都會看不起莊主，而拒絕繳納佃租，綱紀因此不振。

即使派任老成的人，也會因為追隨州縣的官員與鄰近的富豪，巧妙地積蓄私財，使莊中的開支多達常住的一半，可見莊主胡亂理財與濫用權位的情形。所以說：

> 住持勤舊，能恤念寺門，欲搏賚救弊，汰除濫冗，請自此始。（列職雜務，莊主）

強調肅正叢林機構，首先要撤銷莊主。《敕修清規》設置「諸莊監收」為莊主之部屬，《古清規》並沒有這個職位，直到元朝至大四年（一三一一）成立的《禪林備用清規》才設置了這個職位。《敕修清規》說：

> 近代方立此名，此名一立，其弊百出。（列職雜務，諸莊監收）

這個職位的任務是徵收佃租，即徵收給政府的稅金和給寺院的租稅，在徵收時，可能會使用種種手法以便獲利，所以是個深具魅力、常被爭奪的職位，因此弊病百出。

這種弊病，不止於莊主一人，還串通了一山的住持以及知事、頭首，相互勾結，將所得飽入私囊，構成貪污、綱紀混亂等亂相。

在莊主、諸莊監收監督下有佃農的存在，顯示著叢林以大規模的農耕，以維持自給自足的體

制，但是卻時而派遣化主出外化緣，顯示租稅的收入並不足。關於這一點，從「其或恆產足用，不必多往干求取厭」的記述看來，或許當時有過分勸化檀越的情況發生。

在《禪苑清規》裡，叢林的金穀、錢帛、米麥的收支，是由庫頭掌管，而在《敕修清規》中卻由副寺擔當。收支決算，每天由庫子（副寺寮的行者）記錄收支明細，由副寺向方丈報告。又有每十天結算一次（旬單）、每月一結（月單）、每年統計（日黃總簿）的制度，防止副寺的獨斷與偏私。所以要這麼嚴密管理的原因，《敕修清規》下卷〈兩序章〉記載：

> 凡常住財物雖毫末，並是十方眾僧有分。（東序知事，副寺）

然而，常住的財務，最容易被浪費在官員、檀越、賓客的迎送、慶弔或送禮等的公關費，所以嚴誡不正當的支出，說：

> 並不可假名支破侵漁。（東序知事，副寺）

所以就任此職的人，不但須有好的書算能力，還要廉謹守己，因此規定要細心關照常住的全面：

> 須擇有心力、能書算、守己廉謹者為之。病僧合用供給之物，即時應付。如倉庫疏漏，雀

鼠侵耗米麥、蒸潤一切物色，頓放守護有不如法者，並須及時照管處置。（同，副寺）

像這樣，機構愈複雜，叢林的修行也愈形式化、世俗化。

## 七、常住的消費生活

當時的叢林與世俗交往密切，叢林的營運費用相當龐大，大抵都用在為數不少的外護者、僧眾、莊戶、奴婢的經費，或是殿舍的修繕費與莊園、附屬設施的維護費等。正如《敕修清規》開卷所記載，為報答國家優遇的法事儀式，是官寺例行的行事。尤其稱為「聖節」的皇帝生日，為了籌備祝禱聖壽萬歲的法事，在「聖節」的前一個月，就不准僧眾請假，全山準備盛大舉行法會。據記述其詳細情形的「黃榜式」、「經單式」、「差單式」看來，算是叢林儀禮中最隆重盛大的典禮。除此之外，有：

（一）景命四齋日之祝讚（景命是皇帝即位之日，四齋日是初一、十五、初八、二十三等四日，是祝禱皇帝聖壽的儀式）

（二）旦望藏殿之祝讚（每月初一、十五日在安置大藏經的藏殿，祝禱皇帝聖壽）

(三)每日的祝讚（每日朝午兩次，祝禱聖壽）

(四)千秋節（皇太子生日之節會）

(五)善月（正月、五月、九月的三個月，看經祝禱）

(六)國忌（皇帝的忌日）

如上的皇帝聖壽萬歲的祝讚日、皇帝的忌日法事，以及其他佛祖誕辰、成道、涅槃、帝師拔合斯八的涅槃會、達磨忌、百丈忌、開山祖師、歷代祖師、嗣法的師忌等在〈節臘章〉第八「月分須知」明確列出：

一月十七日百丈忌

二月十五日佛涅槃

四月八日佛誕浴佛

四月十三日楞嚴會

五月端午青苗會

七月十五日盂蘭盆會

十月五日達磨忌

十一月二十二日帝師忌

十二月八日成道會

另外有定期舉行的各種茶禮。舉行這些法事儀式時，要供養僧眾茶湯、點心、藥石、襯錢等，有時甚至還施與在家人。

另有住持的葬儀、新任住持的入院、新舊兩序的交代茶湯、亡僧的葬儀、新掛搭入寮、眾寮結解時的茶湯、方丈庫司於四節舉行的茶湯等臨時行事。此外就像《禪苑清規》記載，「化主」為了勸募日用必需品，派遣到各地方時，要攜帶常住給官員、檀越的禮物；其他病僧用的湯藥、油燭、炭火、粥食五味等眾寮內必需品，也得經常儲存。可見常住一年到頭的開支費用，非常龐大。

## 八、個人的消費生活

僧眾的私有財產，原來只限於衣缽以及其他辦道具，但是元代的叢林已發展到非帶金錢不可

的貨幣經濟。僧眾若想掛搭於叢林成為修行者的一員，入寮時依規定要繳納「陪寮錢若干」（新掛搭人、入寮點茶），如果沒有帶些錢，連掛搭都不可能。掛搭入寮的僧眾，參列各種法事或祈禱時，一定可獲得櫬錢的布施，所以僧眾都持有相當的金錢。《敕修清規》上卷〈住持章〉記載著住持與僧眾持有豐富的物品，如住持遷化時，喪主與首座將遺物分為三份，一份做為喪司孝服、諷經、燈燭的費用，一份做為貼補供養費，另一份做為大眾看經及佛事板帳之用（請喪司職事）。而從北宋時代開始，僧眾也被要求要持有能擔負自己葬儀費的衣缽，這在《禪苑清規》的「亡僧」有記述。《敕修清規》下卷〈大眾章〉第七的「板帳式」也說：

凡僧亡以其所有衣物，對眾估唱，懲貪積也。估唱得錢，必照板帳支用外，其錢作三七，抽分歸常住。百貫抽三十貫，不滿百貫則不抽分。

依據「板帳式」，針對估唱亡僧衣缽所得金錢的收支決算是：

一、收入金　一千貫文

一、支出金　九十一貫文

一、殘金　繳回堂司（維那）公用之。

由此可判斷個人的所有物，相當豐富。

北宋時代，持有金錢是被默許的，到了元代，則連用途都公然規定，可見叢林的生活與一般社會生活無異。

至於僧眾的收入來源，有法事時施與的襯錢，以及變賣亡僧衣缽所得的三分之一分配給僧眾時所獲的金錢。而僧眾的支出，則是購買日用品、入寮時的陪寮錢，和佛誕會、成道會、涅槃會、達磨忌、百丈忌等報恩的供養金等。支出金額愈多，證明他們的收入也不少，足可相抵。叢林幹部的收入，應該又比一般僧眾多，但是他們必須舉行各種茶禮，要給僧眾點心與藥石，所以他們的開支必然更大。

如上所述，依《敕修清規》的內容來看，元代叢林的情形相當複雜。一方面標榜《古清規》以來的修行中心的立場，另一方面，隨著時代的變遷與社會經濟的滲透，即使是叢林也不再是遠離世俗的他方世界。可見世俗追求利潤的慾望，已漸漸侵蝕修行者的純真，而清規的制定也漸漸失去意義了。為了挽救教團的危機，東陽德輝在撰述《敕修清規》時，大膽暴露教團的黑暗面，含藏著自我反省的意味，也摸索著被容忍的界限，這些都隨處溢於言表。

# 第十七章　道元禪師的禪戒一如觀

## 第一節　道元禪師戒學的特殊性

日本中世佛教的先覺者——笠置的貞慶、栂尾的明惠與泉涌寺的俊芿等，強調由於貴族佛教的流弊而使佛教一路走向衰頹，其救濟之策是應先復興戒律，大力推展以戒律為本的出家生活。道元禪師（以下簡稱禪師）年輕時師事的榮西(1)在《出家大綱》、《日本佛教中興願文》、《興禪護國論》也堅持「戒律為宗」的立場。榮西的「戒律為宗」是以復興叡山的佛法為目標，但並不完全認同叡山的佛法。

那麼，先覺者榮西是如何看待戒律與佛法的關係呢？關於此事，若理解弘揚正傳佛法的禪師其禪戒一如的立場，即可有一個探索的方向。

榮西在《興禪護國論》(2)以整體佛教的立場，針對佛法與戒律指出：

其佛法以持戒為先。若破佛戒而號佛子者，譬如國王之臣不順王命而稱王臣。(3)

對於禪與戒律的關係則說：

戒律是令法久住之法也。今此禪宗以戒律為宗，故立令法久住義耳。(4)

他進一步對戒在禪門中的地位作一定位：

> 是故此宗以戒為初，以禪為究。若破戒者悔心止惡，則號禪人也。(5)

榮西所主張的「令法久住」不過是一般的論點，而其重視戒律的基本立場，是根據《禪苑清規》的主張。榮西引用了《禪苑清規》第一卷的〈受戒〉說道：

> 禪宗《禪苑清規》云：蓋以嚴淨毗尼，方能洪範三界。然則參禪問道，戒律為先。既非離過防非，何以成佛作祖。(6)

但是戒律的內容，正如《禪苑清規》第一卷的〈護戒〉所記載：

> 如小乘四分律四波羅夷、十三僧伽婆尸沙、二不定、三十尼薩耆、九十波逸提、四波羅提提舍尼、一百眾學、七滅諍，大乘梵網經十重四十八輕。(7)

也就是兼受大小乘戒的內容，而且須奉行不渝：

> 受戒之後，常應守護，寧有法死，不無法生。(8)

榮西這句話意在警告大乘菩薩戒的「一得永不失」思想與叡山圓頓戒的「受戒即成佛」思想，才是使修行受輕視而致佛法衰頹的根源。榮西再與叡山佛教的悲願，是採用《禪苑清規》的受

戒方式，並極力推展，以實現正法住世。

禪師雖然承受了榮西重視戒律的作法，但禪師的戒律觀與榮西並不完全相同。這在《正法眼藏隨聞記》卷一表明出來：

依理而言，應該是要守護戒行持齋，強制以宗法修行，始能得道，其實不然。只要是衲僧的行履，佛子的家風，就可隨行。即使是能做，也不必得立為宗法，違法未必就是破戒放逸。如果強制執行，那就是邪見外道。如果是佛家的儀式、叢林的家風，就隨順從之。寄寓於宋土寺院時，眾僧也不見得均以此為宗。真要得道，唯有坐禪工夫，此乃佛祖相傳。因此，在唐土禪院本門同學五眼房故葉上僧正的弟子中，若有人堅守持齋，終日誦讀戒經，就被教導要捨棄。(9)

如上文中「只要是衲僧的行履，佛子的家風，就可隨行」，反之，固執持律的生活而以為是佛教目的的態度則是禪師所否定的。然而禪師並不是輕視戒律，這是立基於自受用三昧的本證上，而成為正傳佛法必然的結果(10)。這正是不染污的修證、禪戒一如的世界，「只管打坐」的正傳佛法。

如上所述，若禪師的戒律觀是否定兼受大小乘戒，就必須究明其戒律觀的由來。首先從明示禪師戒學系統的《建撕記》來探究。

一、建保元年癸酉，十四歲，四月九日，初次由座主公圓僧正為和尚，受菩薩戒，作比丘。(11)

二、貞應元年壬午，師歲二十二歲……明全又傳授他佛祖的正傳大戒。(12)

三、寶慶元年乙酉（日本嘉祿元年）……九月十八日，稟受佛祖正傳之大戒，此乃西來相承之佛戒也。

依此記述來看，禪師的戒學系統是稟受了上述三系統之菩薩戒，那就是：

一、公圓所傳日本天台的圓頓戒的戒脈。

二、榮西傳給明全的禪宗南岳下的戒脈。

三、如淨所傳的禪宗青原下的戒脈。

關於這一點，大久保道舟博士已經明確指出了。

禪師戒學思想特別之處，如《正法眼藏受戒》記載：

> 此受戒之儀，必定佛祖正傳，丹霞天然、藥山高沙彌等，也同樣受持，雖有未受持比丘戒的祖師，未曾有不受持此佛祖正傳菩薩戒的祖師，故必須受持之。(13)

雖然說到菩薩戒的受持；卻沒有提及聲聞戒的授受。禪師所受持之三系統的戒當中，全無聲聞戒，又根據他所掛錫的中國天童山的傳說來看，因為他只持菩薩戒而未持聲聞戒，其席次被視同新戒者，因此他強制天童山依菩薩戒的法臘決定座位。由禪師的戒律觀，也可以了解這一點。(14)

因此，最初禪師接觸的叡山出家教團，所受持的戒學究竟為何便成為關鍵。正如《建撕記》所傳，禪師是在十四歲受圓頓戒而成為菩薩戒比丘。以一般戒學來說，以十四歲之齡而得到比丘資格一事，已違背了須滿二十歲的規定。所以當時的受戒，可能是依《瑜伽論》等主張七眾受持別解脫戒的觀點，亦即七眾之中，別受沙彌十戒而成為菩薩沙彌，這是大乘菩薩戒裡一般受戒的情形。

但這畢竟只是原則，也有人說這種受戒制度早已崩潰，未滿二十歲就受菩薩戒的風氣業已普遍。(15)

姑且不論日本與中國戒律弘揚的情形如何，在此必須直接研討禪師本身的戒律觀。《正法眼藏辨道話》的第一問答，有一節是禪師以出家者立場，述說對戒學的一般看法，亦即：

要坐禪的人，必須嚴淨戒律，持戒梵行即是禪門的規矩，佛祖的家風。未受戒者、破戒者，不得有分。(16)

在《正法眼藏受戒》也有：

《禪苑清規》云：三世諸佛，皆曰出家成道，歷代祖師，傳佛心印，盡是沙門。蓋以嚴淨毗尼，方能洪範三界。然則參禪問道，戒律為先，既非離過防非，何以成佛作祖？

是引用《禪苑清規》主張自己的戒律觀，這一點與榮西相同。繼續說：

西天東地，佛祖相傳之處，入法之最初，必有受戒。未受戒者，非諸佛之弟子，非祖師之兒孫。是因為參禪問道，必須離過防非。戒律為先之言，確是正法眼藏。成佛作祖，必須傳持正法眼藏，而傳承正法眼藏的祖師，必須是受持佛戒，不得有未受持佛戒的佛祖。（中略）所謂應受菩薩戒，此入法之漸也，亦即參學應知之道。(17)

雖然承認受戒是入法的基礎，但沒有言及中國一般的受戒就是兼受大小乘戒。在〈受戒〉卷又說：

應受菩薩戒之儀，長久參學佛祖堂奧的人必會正傳，疏怠之輩，無法得道。(18)

然後簡單地言及受菩薩戒儀，其戒的內容是三歸依、三聚淨戒、十重禁戒等十六戒條，亦即：

是諸佛之所受持，汝從今身至佛身，此十六支戒，如是持。（中略）此受戒之儀，必使佛祖正傳。丹霞天然、藥山高沙彌等，也同樣受持。雖有未受持比丘戒的祖師，未曾有不受持此佛祖正傳菩薩戒的祖師，必須受持之。(19)

這節的內容是說明受持菩薩戒可以不必受持比丘戒，也就是明確主張佛祖正傳的受戒，是指單受菩薩戒。

禪師承自如淨的佛祖正傳菩薩戒（佛戒）為：

現在佛佛祖祖正傳的佛戒，自嵩嶽曩祖傳來，經震旦五傳迄至曹谿高祖。雖然青原、南獄等正傳，也傳到現在，但粗心大意的長老們，有從來不知悉者，原因值得同情。(20)

也就是頗自負於其傳統是從達摩經過六祖嫡傳相承的。但是鏡島博士(21)認為，十六條戒的傳承在中國禪宗史上沒有記載，《如淨語錄》也沒有說明十六條戒的思想，而禪師在〈明全和尚戒牒奧書〉曾言及中國禪宗原則上是大小乘戒兼受的。由此看來，如淨本身當然是主張大小兼受的菩薩戒，所以如淨會不會將圓頓戒與內容相同的單受菩薩戒傳授給禪師，應當置疑。然而，

對於此一問題的結論是，禪師承自如淨的佛祖正傳菩薩戒是梵網戒，後來成為單受菩薩戒，可能是日本圓頓戒的主張，已經透過禪師反映給如淨。

根據禪師的說法，十六條戒自釋迦牟尼佛以來，師師相授直到禪師。關於傳戒的系譜，據禪師的侍者懷奘（一一九八－一二八〇）記錄禪師說戒的《教授戒文》記載：

> 夫諸佛大戒，諸佛所護持也，有佛佛相嗣，有祖祖相傳，受戒超越三際，證契聯綿於古今。我大師釋迦牟尼佛陀，付摩訶迦葉，迦葉付阿難陀……今將付授報佛祖深恩，為人天眼目，蓋嗣續佛祖慧命者也。(22)

主張受戒才能繼承佛祖的慧命。而對於十六條戒的受戒儀，《正法眼藏受戒》說到三歸戒、三聚淨戒與十重禁戒。

> 歸依佛，歸依法，歸依僧，歸依佛陀兩足尊，歸依達磨離欲尊，歸依僧伽眾中尊，歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟。（三說）
>
> 如來至真無上正等覺，是我大師。我今歸依，從今已後，更不歸依邪魔外道，慈愍故，慈愍故。（三過）

善男子，既捨邪歸正，戒已周圓，應受三聚清淨戒。

第一、攝律儀戒，汝從今身至佛身，此戒能持否？答云：能持。三問三答。

第二、攝善法戒，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第三、饒益眾生戒，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

上來三聚清淨戒，一一不得犯。汝從今身至佛身，能持否？答曰：能持。三問三答。

是事如是持。受者禮三拜，長跪合掌。善男子！汝既受三聚清淨戒，應受十戒，是乃諸佛菩薩清淨大戒也。

第一、不殺生，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第二、不偷盜，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第三、不淫欲，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第四、不妄語，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第五、不酤酒，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第六、不說在家出家菩薩罪過，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第七、不自讚毀他，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第八、不慳法財，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第九、不瞋恚，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

第十、不謗三寶，汝從今身至佛身，此戒能持否？答曰：能持。三問三答。

上來十戒，一一不得犯。汝從今身至佛身，能持否？答曰：能持。三問三答，是事如是持。受者禮三拜。

上來三歸、三聚淨戒、十重禁戒，是諸佛之所受持，汝從今身至佛身，此十六支戒，如是持。受者禮三拜。

次作處世界梵訖曰，歸依佛，歸依法，歸依僧。次受者出道場。(23)

值得注意的是，對於三聚淨戒與十重禁戒的說明，和以往從戒學立場解說的完全不同。

再者，看看《教授戒文》：

第一、三歸依

授戒教文云：應歸依佛法僧。三寶有三種功德，所謂一體三寶、現前三寶、住持三寶也。

阿耨多羅三藐三菩提稱為佛寶，清淨離塵乃法寶，和合功德是僧寶也，是名一體三寶。現前證菩提名佛寶，佛所證是法寶，學佛法乃僧寶也，是名現前三寶。化天上化人間，或現虛空，或現塵中乃佛寶，或轉貝葉，或轉海藏，化物化生是法寶，度一切苦，脫三界苦，乃僧寶也，是名住持三寶。歸依佛法僧時，稱得諸佛大戒，稱佛為師，不師餘道。(24)

此處說歸依三寶時，可以得諸佛之大戒。這種戒律觀與《六祖壇經》相通，亦即：

歸依自性三寶。佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，能離財色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪見，以無邪見故，即無人我貢高、貪愛執著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞、愛欲境界，自性皆不染著，名眾中尊。(25)

自性本來就是沒有任何束縛，觀照自在。歸依自性三寶，才是歸依的真義，這也就是達摩所謂的「一心戒即歸依」，強調戒與歸依兩者是相同的。

第二、三聚淨戒

一、攝律儀戒，諸佛法律所窟宅也，諸佛法律所根源也。

二、攝善法戒，三藐三菩提法，能行所行之道也。

三、攝眾生戒，超凡超聖，度自度他也。(26)

第三、十重戒

第一不殺生　生命不殺，佛種增長，可續佛慧命，莫殺生命也。

第二不偷盜　三輪清淨，無所希望，諸佛同道者也。

第三不貪淫　心境如如，而解脫門開也。

第四不妄語　法輪本轉，無剩無缺，甘露一潤，得實得真也。

第五不酤酒　未將來莫教侵，正是大明也。

第六不說過　於佛法中，同道同法同證同行也，莫教說過，莫令亂道。

第七不自讚毀他　乃佛乃祖，證盡空證大地，或現大身，空無中外，或現法身，地無寸土。

第八不慳法　一偈一句萬功萬德也，一法一證諸佛諸祖也，從來曾不惜也。

第九不瞋恚　非退非進，非實非虛，有光明雲海，有莊嚴雲海。

第十不謗三寶　現身演法世間律梁，德歸薩般若海，不可稱量，頂戴奉行也。(27)

《正法眼藏受戒》與《教授戒文》所講的三聚淨戒與十重禁戒，是把兩者當作個別的事項，兩

者也都沒有明白指出攝律儀戒的戒相。本來在律儀戒中應該要說十重禁戒，然而，禪師將十重禁戒從三聚淨戒中別立出來。這是因為禪師站在「脫落身心」的自覺的立場上，認為行使「脫落身心」之行才是戒，所以不必包含小乘的戒相。更可以說「脫落身心」的當體，菩薩戒也沒必要存在，而以防非止惡為使命的戒律，則是為立足於始覺門的煩惱眾生而設。禪師認為單受菩薩戒是存在的，他的戒律觀是立足於本覺門，以為所有存活於現實中活生生的有情皆有佛性，同時禪師以「悉有」解釋佛性，說明自覺自己的本心本性，而深信本具佛性的立場。

所以，當他個別說明三聚淨戒時，全以「汝從今身至佛身」的形式貫串，強調要承認「受戒即成佛」這種戒的絕對性。

此在《教授戒文》的攝律儀戒，從悉有佛性的立場來說，如果把眾生本具的佛性視為戒，則眾生本身就是戒的窟宅、根源，如此則與《六祖壇經》所說的「歸依自性三寶」相通。如果眾生本具的自性清淨心是戒，那麼戒從自己生，自己就是諸佛法律的根源，除了自己就沒有戒。

其次，攝善法戒是「三藐三菩提法，能行所行之道」，以前條攝律儀戒的說明來看，基於佛的覺悟而行能行所行，即所有的行為都是佛的威儀與戒的呈現。

最後攝眾生戒是「超凡超聖，度自度他」，這是來自攝善法戒的當然結果，以佛知見來看現象界時，因為悉有是指佛性，迷惑的眾生自然就不存在。因此，要自覺需要救度的眾生並不存在，才是攝眾生戒。

《教授戒文》對十重戒的說明，是三聚淨戒的延續，只是將一心從十個角度來說而已。所以全部十六條戒都是站在佛性本具的立場來說明一心戒，以之作為釋尊的遺訓，而開啟了「自燈明」的精神。禪師在《正法眼藏受戒》說：

戒律為先之言，正是正法眼藏。成佛作祖必定傳持正法眼藏，傳承正法眼藏的祖師，必定受持佛戒。(28)

就是前述的意義內容。禪師所說「佛祖正傳菩薩大戒」，佛佛祖祖正傳嫡受的緣由在此。然而，有身心脫落、保任佛法的自覺，才能揚棄出家、在家的差別觀。授受出家、在家共通的戒體、戒相，才是單受菩薩戒，這就是「佛祖正傳菩薩大戒」。

至於以禪師的戒律觀，關於「防非止惡」的戒律制定的根源——惡，禪師的見解又如何呢？根據《正法眼藏諸惡莫作》說：

正當恁麼時的正當恁麼人，住於並往來於不作諸惡的地方，對於不作諸惡的緣，即使與作諸惡的朋友交往，也不會作諸惡。因為莫作的力量現成，諸惡本身不會與諸惡道著，諸惡則定著之。(29)

亦即只要出現「莫作」的力量，就沒有所謂惡的東西。這是由於諸法無自性，可見禪師思考的深度。要呈現「莫作」的力量就是坐禪，所謂「坐禪時，沒有任何的戒」(30)的「禪中有戒，戒外無禪」(31)，在此完全道破禪師禪戒一如的真義。

(1) 鏡島元隆博士做了歷史性、文獻上的考察，說：「榮西與道元禪師曾見面的可能性較大」，（《榮西・道元相見問題について》金澤文庫研究九〇、九一號）。

(2) 從山內舜雄博士的〈榮西的世界の再把握——天台的視座より見たる《興禪護國論》の性格〉得到有益的啟發。（《道元禪の思想的研究》，春秋社）。

(3) 《興禪護國論》，卷中（大正藏八〇，八下）。

(4) 同上，卷上（大正藏八〇，七上）。

(5) 同上。

(6) 同上（大正藏八〇，二中）。

(7)《禪苑清規》，第一卷，〈護戒〉（續藏經第一一六套第五冊）。

(8) 同上。

(9)《正法眼藏隨聞記》，卷一。

(10) 衛藤即應，《正法眼藏序說》（岩波書店），二六〇頁。

(11) 大久保道舟博士說，因違反年滿二十歲才有比丘資格的規則而准許登壇是不應該的，所以可能是受持文殊問經所說之十戒，而成為菩薩沙彌。（《修訂增補道元禪師の研究》，七七頁）。

福田堯穎師說，受持文殊問經所說的沙彌十戒而成為菩薩沙彌之學說，是三井的敬光律師在明和、安永（一七六四—一七八一）年間，亦即德川時代提倡的學說，而在最澄與慈覺的著作裡，並未見依用文殊問經之說（《天台學概論》，六三七—六三九頁）。

另外，平川 彰博士也認為道元出家的時代，依文殊問經受菩薩沙彌戒是否已實施，頗值得懷疑，倒是最澄努力於論證受《梵網經》十重四十八輕戒而成為菩薩比丘的階段。當時佛教界的常識，即使是大乘僧，也得受二五〇戒才能成為比丘，所以道元到底從公圓受了什麼戒並不清楚。（《道元禪の思想的研究》，四二四頁）

(12) 依據平川博士之研究，榮西是從基好與千命受圓頓戒，而從敞禪師受禪戒，這兩戒依榮西→明全→道元次第傳受。道元此時所受的兩戒之中，圓頓戒是「三聚淨戒」，其攝律儀戒的內容就是十重四十八戒。並論證從《興禪護國論》來看，榮西所受禪戒的內容，是比丘的二五〇戒、菩薩的三聚十重四十八輕戒。（《道元禪の思想的研究》，四二六頁以下）。

(13) 岩波文庫本下卷，二五〇頁。

(14) 鏡島元隆博士說：「掛搭僧的座位由堂司（維那）依戒臘決定；但座位的高低，是受住持的意向所左右。」因為《寶慶記》也有藥山高沙彌的例子，所以說：「如淨以賦予住持處理特例的權利裁量，顯示立場的靈活。」又說，那是：「如淨透過道元禪師知悉日本圓頓戒的主張，表示贊同之意，而被觸發」，「如淨雖然站在以具足戒為臘次的中國禪林基礎上，卻一點也不為具足戒的授受所拘束，是位立場相當自由的人。」（〈禪戒の成立と圓頓戒〉，日本佛教學會報，第三十二號）。

(15) 青龍宗二，〈道元禪における戒律の展開〉（宗學研究第十五號）。

(16) 《正法眼藏》（岩波文庫本上卷），七〇頁。

(17) 同上（下卷），二四七—二四八頁。

(18) 同上（下卷），二四八頁。

(19) 同上（下卷），二五〇頁。

(20) 同上（下卷），二四八頁。

(21) 鏡島博士前引論文。平川博士舉出十六戒條的源流有：

一、惠思作〈授菩薩戒儀〉一卷；

二、湛然〈授菩薩戒儀〉；

三、最澄〈授菩薩戒儀〉一卷；

四、慧亮〈機受戒略戒儀〉（《道元禪の思想的研究》，四一二頁）。

(22) 《曹洞宗全書》，宗源下，二五頁。

(23)《正法眼藏》（岩波文庫本下卷），二四八——二五〇頁。
(24)《曹洞宗全書》，宗源下，二五頁。
(25)《訓註六祖法寶壇經》，一〇二頁。
(26)《曹洞宗全書》，宗源上，二五頁。
(27)同上，二六頁。
(28)《正法眼藏》（岩波文庫本下卷），二四七頁。
(29)同上（上卷），一四八頁。
(30)《正法眼藏隨聞記》，卷一。
(31)《曹洞宗全書》，〈禪戒部〉，三四六頁。

## 第二節　威儀即佛法的實踐

### 一、禪師的家風

道元禪師認為，求佛法應以學得身心「只管打坐」的佛法，作為佛祖的「家風」。為使身心學

道具體可行，規定了自我管理的叢林修行生活，讓修行者的宗教生活能更為充實，因此撰述了《永平清規》。

當然叢林是一宗教社會，是求道者共同生活的地方，是否能成為其中的一員，乃取決於「求道心」的有無。求道心才是宗教社會的支柱，才能使生活規範的教育意義成立。況且，生活規範並不只是外相性、權威性，更是古佛的行履，這表明了禪師的宗教是基於對佛法的深切信仰。

清規本來是「叢林日用清規」，是叢林日常的行持規範，可以看出禪師為了宣揚自己弘傳的佛法，終究得重視日常性。禪師重視清規的根本立場，在於強調那是包含傳承「原本」的意識，即使是新的創作也傳承了「原本」，也就是蘊藏直通釋尊本懷的立場。

所謂「法是現實的」，應該在人間現世顯示，並且體驗法是真理。正法當然是人間現實的體驗道，所以要自覺的就是「辦道即正法」。

觀看《永平清規》的各種規定，可以知道禪師如何活用持戒持律的思想。以清規中有關生活的規定來看，禪師對所有的事物都設定了詳細的規則，但禪師的目的並不是強制實行被規則束

縛的團體生活，隨順規範是修行的第一步，同時修行的根柢在傳承佛祖源遠流長的慧命。禪師並且表示，這種生活規範因為是佛祖的「家風」，所以應該隨順修行。禪師所說佛祖的「家風」，是指中國天童山叢林，由如淨傳授之百丈以來的正統修行的型態與理念。禪師主張：

尚未修行者不被發覺，未證者無事可得。(1)

這種修證不二的行持論，是以隨順「一如百丈清規」的「家風」為背景而述說的。

可是，他並不全面認同《百丈清規》。依據《永平廣錄》卷五的上堂語，〈禪門規式〉所說百丈的戒律觀是：

吾所宗非局大小乘，非異大小乘。當博約折中設於制範，務其宜也。(2)

針對這種不堅持大小乘戒的自由立場，禪師卻說：

百丈恁麼道，永平即不然。非非局大小乘，非非異大小乘。……吾不折中，驀然脫落大小。(3)

表明異於百丈的折衷戒律觀。在此，瑜伽戒「中途半端」的立場，是遮遣否定、肯定的雙非立場，亦即禪師的立場是由否定再否定，肯定再肯定而達到極小乘即極大乘。(4) 就這一點來說，

是再回歸百丈的世界。

現行的《永平清規》是以下列六篇組成。依序是〈典座教訓〉、〈辨〔辦〕道法〉、〈赴粥飯法〉、〈眾寮箴規〉、〈對大己法〉、〈知事清規〉。不過，這個排列順序並不是禪師自己的想法，而是禪師滅後四二四年，江戶時代寬文七年（一六六七），永平寺第三十世光紹智堂所編集。

六篇的撰述年代與地點如下：

| | | |
|---|---|---|
| 〈典座教訓〉 | 嘉禎三年（一二三七） | 興聖寺 |
| 〈對大己法〉 | 寬元二年（一二四四） | 吉峰寺 |
| 〈辨〔辦〕道法〉 | 寬元三年（一二四五） | 大佛寺 |
| 〈知事清規〉 | 寬元四年（一二四六） | 永平寺 |
| 〈赴粥飯法〉 | 寬元四年（一二四六） | 永平寺 |
| 〈眾寮箴規〉 | 寶治三年（一二四九） | 永平寺 |

由這六篇，可以指出的是禪師初次在興聖寺組織教團，盡心努力於弘通正傳佛法的初期清規，與對修行者學道的禪思想已經大體確定，且教團內外的組織和基礎都已穩固的後期清規，

自有不同的性格。亦即六篇當中，屬於初期清規的〈典座教訓〉，是針對叢林指導階層的典座，以及尚未理解身心學道要旨的一般修行者而說，在一向有所得的學道者占教界的大多數之下，當務之急就是讓修行者活在真實的自己之中。

然而，在後期永平寺時代，修行者已經理解叢林的修行意義，教團也大致穩固，明顯地反應出為使修證的行佛威儀在舉止上呈現，禪師意圖規定宗教者的生活態度。

## 二、〈典座教訓〉

〈典座教訓〉是禪師三十八歲時撰述的。典座是叢林辦理大眾飲食的職名，職責是監督炊事，是禪門六知事之一，對叢林的營運占有重要地位，所以說：

> 從古道心之師僧，發心之高士，充來之職也。蓋猶一色之辦道歟。若無道心者，徒勞辛苦畢竟無益也。(5)

〈典座教訓〉是根據《禪苑清規》第三卷〈典座〉，禪師將其意義內容，以和中國完全異質的禪經驗作為佛的威儀，介紹到日本佛教界，使其成為修禪的新指標。那是由於禪師入宋，經與阿

育王山的老典座和天童山的用典座問答、交換意見之後，對修行佛道的想法，從知轉為行，且能夠掌握其轉換機緣。他坦白陳述：

> 山僧聊知文字、了辦道，乃彼典座之大恩也。(6)

認定禪師繼承老典座之道念的重大意義。〈典座教訓〉被評為是以辦道修行的立場，撰述飲食生活與佛法關係的不朽名著。

對禪師來說，佛法是真理，能感動人、救濟人的不在於寺院和儀式法事，最重要的是要自覺不管是炊事或挑水都是在隨順尊貴的佛法，參與佛祖之道。禪師的基本立場是，自己的信仰要直接和生活結合才是真實的宗教生活。

以「物心一如」作為典座待物的心態，或以「高處高平，低處低平」來說明和諧的世界與萬事萬物有一定秩序的道理，這些都在開示不污染的修證法門。(7)

## 三、〈對大己法〉

禪師為了撰述〈對大己五夏十夏闍梨法〉（以下簡稱為〈對大己法〉），參照了南山道宣律師所

著的《教誡新學比丘行護律儀》(8)中的〈對大己五夏闍梨法〉二十二條、〈事師法〉五十一條，並以《大比丘三千威儀》、《沙彌威儀》等(9)為主要根據，規定了新學者在日常生活方面對前輩的心態與禮儀作法六十二條。時值禪師四十五歲的春天。

六十二條的每一條，都可見叢林這個宗教社會禮儀作法的嚴格要求。禪師說明制定這種規則的理由：

右，對大己五夏十夏法，是則諸佛諸祖之身心也，不可不學。若不學者，祖師道廢，甘露法滅也。法界虛空希有難遇，宿殖善根人乃得聞，實是大乘極致也。

由此看來，即使這六十二條是採用了道宣的小乘律儀，但禪師在心底有這麼一個不動的信念——站在本證妙修的立場，那是可以深契大乘的極致(10)，以佛行放出光明。

〈對大己法〉算是樹立了人間社會應有的大原則，從宗教、倫理的觀點來說，正是「甘露之法」，不過，從今日此時來看，有很多內容仍待商榷。

## 四、〈辨〔辦〕道法〉

嘉祿三年（一二二七）禪師從宋歸來，當年秋天，他撰述了《普勸坐禪儀》一卷。那是不到千字極為簡潔的文章，說明坐禪的精神與正確的作法，對象是一般僧俗。對一般僧俗的提示，《普勸坐禪儀》就已經足夠，但對掛錫於僧堂，正式坐禪辦道的出家修行者來說，卻嫌不足。所以禪師就針對在僧堂正式修行的出家者，撰述〈辨〔辦〕道法〉，具體說明坐禪辦道的方法。

〈辨〔辦〕道法〉是在大佛寺開示的，撰述年代可能在寬元二年（一二四四）七月到寬元四年（一二四六）六月之間，也就是禪師四十五歲到四十七歲之間。對辦道禪師們的熱切期望，已經在〈典座教訓〉中表達過，而在〈辨〔辦〕道法〉也說：

佛佛祖祖，在道而辦，非道而不辦。有法而坐，無法而不坐。所以，大眾若坐，隨眾而坐，大眾若臥，隨眾而臥。動靜一如大眾，死生不離叢林。拔群無益，違眾未儀。此是佛祖之皮肉骨髓也，亦乃自己之脫落身心也。(11)

在開卷即述說佛佛祖祖都是在佛道之中修行佛道，在道中的修證是證悟之修。此事與禪師所著《學道用心集》第九〈可向道修行事〉所說相同：

修行佛道者，先須信佛道。信佛道者，須信自己本在道中，不迷惑，不顛倒，無增減，無

誤謬也。(12)

又說在叢林的團體生活中，「隨眾而坐，隨眾而臥」，「動靜一如大眾」，才是在道中的不污染之行。所以「拔群無益，違眾未儀」，四六時中遵從規矩，呈現威儀，才是佛祖的皮肉骨髓，辦道當處是自己脫落身心，是不污染的修證。

〈辨〔辦〕道法〉的「日分行事」主要項目如下：

（一）黃昏的坐禪。

（二）起床洗臉。

（三）後夜的坐禪。

（四）早晨坐禪之法。

（五）正坐禪之時。

（六）放參之法。

（七）獻湯之行法。

## 五、〈知事清規〉

〈知事清規〉是寬元四年（一二四六）六月十六日，禪師四十七歲時，在永平寺撰述的。《永平高祖行狀建撕記》記載：

寬元四年丙午六月十五日上堂開始，大佛寺改稱為永平寺，知事清規也自今日施行。(13)

知事是叢林的上層幹部，輔佐住持經營寺院，分擔各部門的職位。禪師在〈典座教訓〉中說「佛家從本有六知事」，而舉出六知事（都寺、監寺、副寺、維那、典座、直歲），但在〈知事清規〉中只有監院、維那、典座、直歲四知事，這是因為禪師依《禪苑清規》說明知事。北宋時代只有四知事，到了南宋時代因寺務繁雜，將監院分職為都寺、監寺、副寺三職而成為六知事。在〈典座教訓〉中，禪師是依據南宋禪院的六知事。

六知事之下，更有準幹部的六位頭首（首座、書記、知藏、知客、知浴、知殿）以及多位小頭首（街坊化主、莊主、炭頭、醬頭、粥頭、米頭、般若頭、華嚴頭、浴主、水頭、園頭、磨頭、燈頭，這些見於中國清規的職位，在永平寺並非全有）。

不只是叢林的營運，一個團體的領導必定和指導者息息相關。所以選擇知事，必須慎重，除

要道心堅固，還得能為大眾表率。所以禪師也說：

知事為貴而尊，須選有道耆德。(14)

而被選出之知事，應具有如下的能力：

知事之心術與住持之心術同矣。仁義為先，柔和為先，大慈大悲雲眾水眾，接待十方，一與叢席。不見世利，唯務道業者之所充來也。(15)

由於知事的職務應為本證的妙修，故列其目標為：將種種職務轉換成「大乘的極致」的契機。

為使僧堂生活圓順，六知事之間須緊密地連繫，所以規定有各知事對勤務的作法與態度。它強調作為叢林的指導者，首先要摒棄私心，以公平的態度行事。因為不分凡聖，眾僧都是依釋尊的教說在修行，所以嚴格戒禁任職於指導地位的人，指摘眾僧、不顧老少及有差別之心。作為指導者，不論在任何場所，都應存「不偏無黨」、公平無私的理念。如上，在述說一般性的指導者理念之後，再述及監院、維那、典座、直歲四知事。因為知事也是修行者之一，所以他指示知事盡自己的職務和致力辦道工夫的要旨。

在「監院」項，轉載了中國北宋時代宗蹟所撰《禪苑清規》第三卷〈監院〉的全文，其後加上禪師本身的評註，述說監院的職務內容，是中國叢林監院的職務規定，在日本的叢林是否悉數施行，還有待商榷。不過禪師的家風是再現中國叢林的修行型態，所以也可能大致施行了這些職務的規定。

「維那」的職務內容，也是轉載《禪苑清規》第三卷〈維那〉全文，再加上禪師本身的評註。維那的職務，在中國稱為「悅眾」，佛在世時，是由目連尊者初次擔當這個職務，由此可知這是歷代祖師所擔當的尊貴職務。維那在叢林中的職務就是要將修行者視為子弟，以慈愛教導之，所以應該要了瞭解修行者的心理，常以道心教導他們。

同樣地，「典座」也是轉載《禪苑清規》第三卷的〈典座〉全文，述說典座的十項職務內容、注意事項以及行事要點之後，禪師再詳述典座應有的心態。而對於徹底追求不污染的修證，前述〈典座教訓〉裡已明白地論述。

「直歲」是一年交替的值班，也是轉載《禪苑清規》第三卷〈直歲〉全文，然後加上禪師的評註。直歲也是六知事之一，負責監督山門內的一切修繕工作。其職務內容實在是多樣繁雜，但

因所說的與其他知事的修證觀相同，所以就不再重複了。

## 六、〈赴粥飯法〉

在〈典座教訓〉裡，禪師強調在平淡的日常飲食生活中，也蘊涵著宗教的意義，所以將其精神表現於外，並具體述說飲食的作法禮數而制定〈赴粥飯法〉，從中可以看到他標舉了威儀即佛法的精神。

〈赴粥飯法〉是寬元四年（一二四六）禪師四十八歲時所撰述，那年的六月十五日大佛寺改稱為永平寺，由於〈赴粥飯法〉是在永平寺開始撰述的，所以可知是同年六月以後的撰述。

〈赴粥飯法〉是規定叢林中全部的飲食作法，以法食一如的觀點來述說入堂、上床、下鉢、展鉢、行食、受食、洗鉢、出堂等有關飲食的一切行為，這些規定的根據可能就是《禪苑清規》第一卷的〈赴粥飯〉與無量宗壽的《入眾日用清規》吧！(16)

禪師在《正法眼藏法性》裡，說：

> 法性沒有外道魔黨，只有喫粥來、喫飯來、點茶來。即今者內面是法性，法性是即今者的

內面。著衣喫飯是法性三昧的著衣喫飯。衣法性現成，飯法性現成，喫法性現成，著法性現成。(17)

又同樣地在《正法眼藏鉢盂》裡，說：

有人參學鉢盂是佛祖的身心，有人參學鉢盂是佛祖的飯碗，有人參學鉢盂是佛祖的眼睛，有人參學鉢盂是佛祖的光明……真實體……正法眼藏涅槃妙心……轉身處……或者參學佛祖是鉢盂的緣底。(18)

依禪師的說法，穿衣喫飯的飲食作法是法性三昧，是飯法性、喫法性的呈現，而且食器是佛祖的身心、飯碗、眼睛、光明、真實體、正法眼藏涅槃妙心，畢竟佛祖是「鉢盂的緣底」。照此意思，可以說喫粥飯是我們修道的行為，以身心證佛的行為。

〈赴粥飯法〉裡，禪師將飲食作法分為早晨喫粥之法與齋時喫飯，其典據資料是以道宣的《教誡律儀》與《四分律》的〈百眾學法〉為中心，分為五十多個項目，細設規定，述說動靜皆應如法的行為。

## 七、〈眾寮箴規〉

〈眾寮箴規〉因為在末尾載有「寶治三年（一二四九）正月日記」，故知是禪師五十歲時在永平寺所撰述的。就因為是禪師晚年的撰述，可以看出禪師一生中，為舉揚正傳的佛法，而非常重視威儀即佛法的精神。

叢林的日常生活有各種樣態，依之而分別規定打坐、喫飯、諷經、看經的地方，當然各各場所的作法也不相同。

「眾寮」是修行者閱讀經典祖錄、古教照心的道場。因為眾寮未被列於禪宗建築的七堂伽藍之內，所以往往不被重視，其實在叢林中，眾寮與僧堂一樣，具有重要的意義。從叢林的組織結構來說，僧堂與眾寮都不能缺少，兩者可說形影不離地在叢林中扮演著重要的角色。

依據〈眾寮十二板圖樣凡例〉，眾寮是堂眾飯後閱讀、齋後喫茶、晚間喫藥石，或者臨時行茶湯等的道場，可以說在叢林裡兼具圖書閱覽室的性質。

僧堂則作為修行道場，即使是經典也被禁止閱讀，所以才必須要有古教照心的眾寮。眾寮在

叢林代表著「解」的功能，表示重視相對於「行」的學問教養，而雖然允許閱讀經典祖錄，卻嚴禁堂眾偏於學解。但是眾寮是日後禪門寺院學校的起源，則是教育史上值得注意的事。

在僧堂內對修行者的進退作法，有種種的規定。同樣地，在眾寮內的作法，也有詳細的規定。

眾寮的構造與僧堂大致相同，如僧堂內安置文殊菩薩，而眾寮內安置觀音菩薩。但眾寮不同於僧堂，是提供閱讀的場所，所以非常注重明窗，也設有代替桌子的經案。出入眾寮應遵守寮內的規則二十六條，就是〈眾寮箴規〉。不稱為「清規」，而使用「箴規」，這意味著〈眾寮箴規〉的性質是「警戒糾正」。如同僧堂的生活是嚴肅而且要行之如儀，眾寮內的規定也甚為嚴格，這些規則至今永平寺的僧團仍然嚴格遵守著。

禪師述說〈眾寮箴規〉的大綱之後，列舉了二十六條規則，這些規則都是修行者相互間的心得，各自遵守寮中各項規則，同時也是成就他人得道的助緣。這種喚起自他一如的自覺性宗教意義，就是制定箴規的根本精神。所以在箴規的結尾，說道：

前件之箴規古佛垂範，盡未來際，當山遵行。

本箴規是禪師以法兄弟的親情對與自己一樣勵學修行的同修們所講述的，雖然在寮中禁止有妨礙自他道業的行為，但這些可以說是在宗教社會中應具的公眾道德。並且說：

> 寮中之儀，應當敬遵佛祖之戒律，兼依隨大小乘之威儀，一如百丈清規。

也就是說眾寮的生活規則，是佛祖以來的威儀，古佛的垂範，所以應該熟讀各種戒經，凡事須符合箴規。

整體來看《永平清規》，禪師雖然揚棄大小乘戒，卻以大小乘兼受的《禪苑清規》為楷範，其中採用了很多小乘戒的規定。這是標榜禪戒一如的禪師，在成立《永平清規》的同時，也認可小乘戒是日常規範中不可或缺的部分，且超越了這些才可能突顯禪師的獨創世界。

(1)《正法眼藏》（岩波文庫本上卷），五五頁。
(2)《永平廣錄註解全書》，中卷，二八四頁。
(3)同上。
(4)鏡島元隆，《道元禪師とその門流》，一六七頁。
(5)《禪學要集》，第一卷，一五四頁。
(6)同上，一五九頁。

(7) 榑林皓堂，《道元禪の研究》，一八七頁。

(8) 田島德音，〈教誡律儀撰者に關する疑問〉（大正大學學報第二輯）。

(9) 平川　彰，〈教誡新學比丘行護律儀解題〉（國譯一切經諸宗部十四）。

(10) 依據鏡島元隆博士的說法：「〈對大己法〉雖然效法南山道宣，卻以『實是大乘極致也』做為結論，表示瑜伽戒中途半端的立場是遮止否定、肯定雙非的立場」。（《道元禪師とその門流》，一六七頁）。

(11) 《禪學要集》，第一卷，一六四頁。

(12) 同上，一四五頁。

(13) 《永平高祖行狀建撕記》，一八頁。

(14) 《禪學要集》，第一卷，一六九頁。

(15) 同上，一七〇頁——一七一頁。

(16) 榑林，前引書，一八九頁。

(17) 《正法眼藏》（岩波文庫本中卷），二八二頁。

(18) 同上（下卷），七三頁。

# 第十八章　瑩山禪師的禪風與清規

## 第一節　從道元到瑩山

從標榜純一的佛法，將心力傾注於承接道元宗風的角度來看，綜合了禪、台、密、神祇的瑩山宗風，的確有其異端的一面，瑩山擷取各種民俗信仰，又接納當時信仰主流的密教儀禮，大大扭轉了道元的模式，形成了親和庶民大眾的教團，對於需要存活在時代裡的教團來說，這是必然的結果。

因此，就一個以關懷民眾生活為主旨的宗教來說，從道元進展到瑩山的教學體系，這種流向是必然的，故單以異端一語來評估，實在不夠宏觀。在此，針對瑩山的宗風為什麼會從道元的模式而轉向作一考察。

瑩山禪師（一二六七—一三二五）出生於文永四年，那年九月，高麗的使者攜帶蒙古王世祖的國書來到日本，第二年，幕府命令讚岐等部屬加強海防，以防蒙古來襲，同時命令諸社寺為降伏蒙古而祈禱。當時國家正處於危急存亡之秋，以京都為中心，在生活苦迫中苟延殘喘的盜賊，反覆著放火、搶劫、殺人的暴行，加上地震與惡疾的流行，民眾生命朝不保夕。人民一心

想以加持祈禱一掃不安，因此對宗教界寄予莫大的希望。

時代正深刻地反應末法的現象，在這種多事多難的情勢下，那標榜純一佛法、貫徹封閉的出家主義的宗風，只會使教團更孤立化，並有背離民心的危險。尤其，瑩山時代的佛教界大勢，新興諸宗派已經穩固了基礎，充實著教團的內部機構，以融合他宗確保自己的社會地位，用心於強化教團基礎。所以瑩山採取的態度是，將積極融合他宗以決定新的出路列為第一優先。

今枝愛真先生的論文〈瑩山禪師的歷史地位〉(1)，著眼於瑩山與白山天台的關係，對於考察瑩山學派的體質，提出了重要的問題。事實上，展開瑩山佈教線的越前、加賀地方，是白山信仰的根據地，白山與富士、立山並稱為日本三山，從很早以來就是山岳信仰的據點。自從養老元年（七一七）泰澄（六三八—七六七）登山，感見妙理大菩薩而開始苦行以來，白山就被視為靈山，在北陸一帶居於守護神地位，和民眾的生活與信仰密切結合。今枝先生認為，瑩山的本師徹通義介出身於白山天台，他開創的加賀大乘寺、羽咋永光寺、能登總持寺，都不是真言宗的古剎，而是屬於白山天台系列的天台古剎。他並且說，引進白山妙理大權現本地的觀音菩薩信仰，以及天台宗固有的山王信仰、熊野信仰等各種信仰，而將這些綜合集大成的就是瑩山學派

的性格。

其實吸收這些信仰並不能說是瑩山的特色，而是當時的一般傾向，神佛混合的多重信仰，早在最澄、空海的時代就有了，對日本佛教發展而言，這是不可欠缺的要件。更何況以因應不安定時代的教團姿態，祈求日本固有諸神為外護的瑩山宗風，才是民眾強烈需求的。瑩山也是時代中人，為應付時代、化導民眾而更新宗風，一面承受傳統，一面發揮個性，才是瑩山的基本立場，這點也不容忽視。

## 第二節　瑩山清規的性質

瑩山傾注心力於教團組織化，於元亨三年（一三二三）十月，作了〈山僧遺跡寺置文〉，將能登的永光寺、總持寺、光孝寺，圓通寺，以及加賀的寶應寺、放生寺、淨住寺、大乘寺等八寺定為修練的道場。第二年五月，在總持寺開設僧堂，整備禪院的規模；七月，將住持職位讓給得意弟子峨山韶碩，而歸山到自己定為「終焉地」的永光寺。

深愛著永光寺的瑩山，就在此地撰述了內文標題為「能州洞谷山永光寺行事次序」的《洞谷清規》，也就是《瑩山清規》。

今天所流傳的《瑩山清規》是由日中行事、月中行事、年中行事三部組成，但是現存的五種異本，其內容未必是由三部所組成，亦即：

一、現存異本當中，最早的是金澤市大乘寺所藏，永享六年（一四三四）二月，太容梵清書寫的《能州洞谷山永光禪寺行事次序》，只記載年中行事。

二、文明八年（一四七六）愚休書寫的《能州洞谷山永光寺行事次序》（大乘寺藏），是由日中行事、月中行事兩部所組成。

三、明應十年（一五〇一）辛酉三月（二月二十九日，改元為文龜），亘岳麟廣書寫的《能州洞谷山永光寺行事次序》（永光寺藏），是由日中行事、年中行事兩部所組成。

四、田島博士介紹的山上先生所藏，於文龜元年（一五〇一）四月二十五日書寫的越前禪園寺本，名為《能州洞谷山永光禪寺行事次序》，只記載年中行事。

五、文龜三年（一五〇三）九月二十六日，大仲光椿書寫的《能州洞谷山永光禪寺行事次序》

（永光寺藏），由日中行事、月中行事、年中行事三部所組成。

然而，梵清書寫本以外的異本，亦即含有月中行事的其他《瑩山清規》，都在「佛事次序」項，以「敕修清規涅槃台念誦云」，引用了瑩山寂後十三年才成立的元代《敕修百丈清規》，顯然是後世加筆。所以，《瑩山清規》的本來面目到底如何，在清規史上留下了很大的疑問。關於這一點，面山瑞方說「瑩祖說得少，後人添得多」，又說：

後人增減的瑕疵本，一概題為瑩山清規，其中的違異，全由瑩祖一人背負。(2)

反正，引用《敕修清規》也可以說是法孫們為了適應時代的進展，沒有忘記考慮隨方毘尼的結果。

要理解瑩山禪師的宗教基本立場，必須注意《瑩山清規》裡「日中行事」第一末尾所記載的如下一節：

十二時中行履，如辦道法、赴粥飯法、洗面法、洗淨法，並寮中清規、參大己、事師法等委曲也，悉可諳之。

以僧堂為中心而行事的修行者一天的生活，均依據《永平清規》與《正法眼藏》所述的各種規

則。

「十二時中的行履」所述的辦道法、赴粥飯法、參大己、事師法是依據《永平清規》的辦道法、赴粥飯法、對大己五夏闍梨法，而洗面法與洗淨法是依據《正法眼藏》的洗面之卷、洗淨之卷。

可以說十二時中的行履，全都是隨順道元的宗風，也意味著傳自如淨禪師（一一六三－一二二八）的家風。瑩山重視傳統的作法，不但是在明白表示自己所依循的宗風，也強調著繼承中國禪宗固有的清規命脈的宗教權威。關於此事，應該考慮到與當時天台、真言兩宗重視血脈、諸派競爭的情勢有關。

其具體事例可以從《瑩山清規》「月中行事」的正月十二日條，舉出一段：

十二日，入室，或月一度，若夏中兩三度，或普說入室，若昧旦，若薄暮，乃至夜半，早曉或寢堂，若照堂，若堂前不定處，不定時有道古佛，天童家風也。

這一部分是道元在宋國時向天童如淨禪師表達求道的熱誠，而呈上入門許可時，如淨開示道：

元子參問，自今已後，不拘晝夜時候，著衣衩衣，而來方丈問道無妨，老僧一如親父恕無

禮也。(3)

乃是重現道元所著《寶慶記》的場面，表示瑩山透過道元思慕如淨的心情。

在道元、瑩山心中，對宗教權威者如淨的思慕尊敬之情，就以：

主人在法堂待大眾，天童古儀也（四月十五日巡寮）。七月十七日，天童淨老忌，搭頭諷經，供茶湯、小供物。

列記在「年中行事」中。

雖然上述十二時中的行履，可說全都依據道元的宗風，然在道元的清規裡，是各自獨立而詳細述說的；而在瑩山的清規裡，卻把修行者一天的生活威儀，依時間流程排列。這種表現形式，與《永平清規》成立（一二三七－四九）四十年，南宋嘉定二年（一二〇九），無量宗壽禪師所撰述的《入眾日用清規》相似。《入眾日用清規》撰述的時間是在《禪苑清規》（北宋徽宗崇寧二年（一一〇三）成立）與《叢林校定清規總要》（南宋度宗咸淳十年（一二七四）成立）之間，是站在遵崇邃古威儀，不墜於澆季弊風的立場，申誡後學的一種指南書。

《入眾日用清規》詳細述說「從朝寅日直至暮」，亦即從早晨寅時（午前四點）到晚上亥時（午後

十點）僧堂生活必需的威儀作法。這個威儀作法被評為中國叢林的基本作法，這點由其全文被後來撰述的《叢林校定清規》、元武宗至大四年（一三一一）成立的《禪林備用清規》，以及元順帝至元四年（一三三八）成立的《敕修百丈清規》所引用，可證明此事。雖然《入眾日用清規》何時傳到我國（日本），並被應用為叢林的日用規範已不可考，但從「日中行事」的全體風格來看，不能否定是受了它的影響。

## 第三節　瑩山的宗風

以曹洞宗學的立場觀察《瑩山清規》，會發現它因為摻雜了許多民俗信仰與密教祈禱，而有濃厚的「兼修禪」性格，比起道元宗風，轉變甚大，所以被認為是異端。可是這種異端，並非以標舉異端為目標，反而由於是異端，而使其作為道元繼承人的地位更為鮮明。尤其對於道元所重視的辦道修行，瑩山比道元更進一步地述說了它的重要性，並強調禪門人格的養成必經長期的修行。亦即他採用了大乘菩薩的修行，必須從初發心經過十住、十行、十迴向、十地等長期

修行的五十二位說。

可是，瑩山雖然認定道元「為佛法修佛法」，這種強調求道純粹性的非世俗立場，有其相當的必要性，但明顯地，他以順應時代潮流的態度，而使道元的宗教在時代中重新復甦，並且成為他的信條。從出家佛教轉為在家佛教的推進過程中所形成的質的轉換，必然比從三寶本身而來的轉變更為鮮明，並自覺那就是「僧伽的新生」之道。怪不得能登的總持寺會在後醍醐天皇元亨二年（一三二二），被認定為曹洞宗的出世道場，且成為由國家護持的道場。

就像這樣，教團要邁向新生，至少要在團體規模的基礎上營運才有效果，為此，必須把確立叢林規矩列為最優先的考量。懷抱著將叢林規矩成文化熱忱的瑩山，與其說是由於本身的宗教靈感，不如說絕大部分是受了外界的影響。

亦即，經歷了蒙古侵襲（一二八一）這種未曾有的國難，整個日本社會都痛切感覺到有必要結束強固的團體，國家也要求教團自我告識並成為服務國家的僧團。瑩山敏感到了這種時代的需求，由於有佛教會隱沒的危機意識，他於是全心投入於教團功能的組織化，以期使正法久住。

瑩山心底的宗教意識，是透過宗祖道元的佛法而回歸本源，同時他也為了實現宗教的大眾

化，而以隨方毘尼的見地，注意到必須要滿足時代的要求與民眾的信仰。於是這種結合尊古主義徹底護持釋尊以來的正法，並以歷史為鑑的意識，潛藏在瑩山腦海裡並強烈地作用著。

要確立教團的基礎，最重要的當然是依靠有力檀越的歸依與外護，同時必須要有肯定檀越信仰的包容力。在這方面，道元採取的是不拜神祇的立場：

> 眾生不能只因畏懼逼迫，而歸依於山神、鬼神，或歸依於外道的制多。他無法因其歸依而解脫眾苦。……徒然以鬼神的眷屬空過一生，以虛無的邪見流類度過多生。悲哉！(4)

相對地，瑩山採取的立場，卻與此大不相同。

當時民眾信仰的中樞，是以「我國是神國，我們常年受諸神的加護」的籠統神明觀念為根柢，並未理解神與佛有異。在一般民眾的神明觀念裡，認為只要在祭禮與法會時，向與居住地相關的神明，或知名的諸神祈禱，諸神就會降臨該地，擊退惡鬼。所以在社寺舉行的行事與法會，也以驅逐惡鬼惡靈、祈求無病息災、求取現世利益為主。所以瑩山就將這些民眾所尊敬、崇拜的神祇，編入清規。在「年中行事」的正月祝聖修正列舉了：

> 日本開闢天照大神、天神七代、地神五代、人皇九十六代，今上皇帝本命元長，當年屬

星，七旺九旺、二十八宿、王城鎮守諸大明神、五畿七道大小神祇、佛法大統領白山妙理權現，當道前後鎮守，兩社大菩薩，當郡當保諸社。當山土地、當山龍王，主執陰陽，權衡造化，善惡聰明。南方火德、火部星眾、護伽藍神一十八所、當國一宮氣多大菩薩部類眷屬、招寶七郎大權修利菩薩部類眷屬、多聞天、迦羅天、打給青面使者、隨逐白衣天子、舊鎮守稻荷大明神、新羅擁護八幡大菩薩。

規定「祝聖諷經」，做為向這些天神地祇祈願，以及尊崇當今天皇的佛事，並且不忘為祈求現世利益的民眾，而編入祈禱千卷讀經與因病祈禱。

那麼，瑩山為什麼抱持上述重視神祇的思想呢？可能就是為了挽救末法時代這項宗教課題，而不得不做的抉擇。

榮西（一一四〇—一二一五）著作《興禪護國論》的建久九年（一一九八），源空（一一三二—一二一二）也著作了《選擇本願念佛集》，兩者均主張「以戒為初」與「念佛為先」。榮西的「戒律為先」的主張被道元繼承，產生了佛行應以辦道為先的《永平清規》，這個思想又被瑩山繼承，而出現了加入神祇崇拜與密教儀禮的《瑩山清規》。種種思想的選擇，禪淨二門驚人的發展，招

致了激烈的批判。

亦即，對源空的專修念佛，明惠（一一七二—一二三二）在建曆二年（一二一二）十一月著作了《摧邪輪》，指盛行專修念佛是：

> 善神捨國而惡鬼入國，三災興而十善廢，基因在此。（卷上）

說種種災害發生的原因，最主要是專修念佛不拜神祇，明惠這項批判，更由日蓮的《立正安國論》所繼承。日蓮也說：

> 聊讀經文，皆背正，人悉歸惡。故善神捨國而相去，聖人辭而不還，以是魔來、鬼來、災起、難起。不得不言，不得不懼。(5)

並舉《金光明經》、《大集經》、《仁王經》、《藥師經》所說的「三災七難」做為文證。這個善神捨國是意味著未行使正法，同時警告著將造成危及國家生存的後果。(6)

另外，藤原有房在《野守鏡》(7)裡，主張承久之亂（一二二一）是起因於專修念佛的「亡國之聲」；又因禪宗興隆於各國是不符合神意的，因此招致建長（一二四九—一二五六）、正嘉（一二五七—一二五九）、正元（一二五九—一二六〇）連續的饑饉以及蒙古的侵襲（文永之役（一二七

四）。他批判禪宗說：

後鳥羽院時代，建仁寺建立之後王法衰頹，而彼寺禪院立於洛陽為其起因。聖德太子的記文記載著：年號有「建」字時，可以見到世上應該革新。當時建字的年號甚多，並且王法衰頹。已經在都鄙，建字年號之時，禪院開始建立，佛法後成為世末。應怕的是「建」之字，應慎的是「禪」之法也。……且依達磨和尚的推荐，為了推廣此法，將聖德太子降生於本國，但是神明卻不愛此法。

再說：

諸社靈神所護持的是八宗，其中真言、天台是大乘無上之法，顯示佛德，增加神威，勝於餘宗也。

這是讚美顯密中心的佛教，而代替有識之士主張禪淨二教的流布是災難興起的原因。

就像如此，當時有識之士的危機意識在於禪淨二宗被譏評的思潮，對於正處於佈教線擴張期的瑩山來說，是很重大的問題，因為他被迫站在要延續道元的宗風與依時代思潮轉向的十字路口上。如果顧及時代的潮流與宗門的將來，道元不拜神祇的態度是不被容許的，從不拜神祇轉

向崇拜神祇以求活路才算上策。

為了矯正禪淨二宗的流布會招致王法的衰微，帶來善神捨國、神威失墜等的時代偏見，無論如何得重視神祇，確立以神佛合拜為基本立場的宗風，表現積極接近守護國土的善神的姿態。

因此，瑩山為了令正法久住，於是肯定諸神為守護國土的善神，並且把祂們當作修行者的守護神迎接進來。再者為了達成民眾祈求疾病痊癒、火盜雙除等現世利益的願望，將夏中祈禱、祈禱千卷讀經、因病祈禱，編入月中行事，變成例行的法事。而成為這些祈禱對象的諸神，是日本國內的大小神祇、大日本天照大神、六十餘州三千餘座的神祇、天龍鬼神、十六善神，佛法大統領白山妙理權現、日本的應現某明神、各莊總社的社部類眷屬；甚至守宮守道神，以及一切護法的守道善神等。

勸請所有的諸神，瑩山以此盡力改變社會對禪宗的評價，並且透過虔敬的宗教儀禮，向民眾表示禪宗是敬畏諸神的。

## 第四節　瑩山清規的宗教儀禮

瑩山對於叢林營運的基本方針，舉出三項目標，亦即：一、爭取有力的檀越，以期穩定寺門的經濟基礎；二、以莊重如法的宗教儀禮，策勵民眾的信仰心；三、制定修行者本身持戒持律與嚴謹有序的威儀作法，這也是《瑩山清規》的要點。

首先，《瑩山清規》最關心的是確保叢林營運的經濟基礎，這不外乎是去爭取篤信的有力檀越。瑩山致力於改變道元封閉的出家至上主義，而在與民眾的溫馨接觸中，建立寺方與檀信之間的關係。元應元年（一三一九）十二月八日所寫的《洞谷山永光寺盡未來際置文》記載有：

佛言，篤信檀那，得之時佛法不斷絕。……又云，敬檀那可如佛。戒定慧解，皆依檀那力成就。……然間，瑩山今生佛法修行，依此檀越信心成就。故盡未來際，以此本願主子子孫孫，可為當山大檀越、大恩所。是故，師檀和合，而親作水魚昵，來際一如，而可致骨肉思。用心如此者，實是可為當山之師檀。縱使有難值難遇之事，必可生和合和睦之思。以此置文，為當山來際之龜鏡，為住持檀越之眼目。

說檀越是佛法的外護，同時也是叢林與修行者所需資具的供給者，應該對他們尊敬如佛，也就是透過檀越的信心，強化寺方與檀信的結合。

將「月中行事」當中的三日，檀那粥的歎偈，朔望的應供諷經與三日、十七日的檀那諷經定為例行行事，祈願「本寺檀那，十方施主」都能解脫、福壽無量。瑩山將寺方與檀信的和合，列為山門榮昌不可欠缺的要件。

再者，他採用了當時貴族社會所愛好的聲明（五明之一），將佛事法會莊嚴化，對於引導聽聞者進入法悅的境界，貢獻很大。為了確立嚴肅的威儀作法，而詳細規定住持與僧眾生活進退的每一細節，令人嘆服。其中，「月中行事」的「菩薩戒布薩式」與「羅漢供養式」算是典型的規矩。兩者均於事前，將出席儀式人員的座位，圖示於照牌，揭舉於堂前，並且記有職位與必要人員。

例如，明惠上人創始的「羅漢供養式」是由式師、唄師、勸請、讚頭、伽陀、祭文、散華、梵音、錫杖、燒香、洒水等諸役所執行，而《瑩山清規》所規定的法式順序是散華淨道場、四智讚、勸請文、鐃鈸圖、祭文、總禮偈、梵唄、散梵錫、式文、普回向，而在最後出示羅漢供

具體表現。養堂莊嚴座位圖。瑩山對於解說儀式進行的態度，非常嚴謹，正是威儀即佛法、作法是宗旨的

「羅漢供養式」於元應元年（一三一九）九月十五日初次舉行，規定「每十五日供養之」。並且也規定鉦與鳴鈸的聲音長短與打數，這樣有規律地調和音律，而塑造出音樂法事的氣氛，符合優雅的貴族趣味，可以淨化參加法會者的宗教情操，可說是盛行的佛事之一。「月中行事」、「年中行事」所規定的定期行事如下：

朔望：祝聖、巡堂、應供諷經

二日、十六日：土地堂諷經

三日：念誦、檀那諷經、韋駄天諷經

四日：剃髮、沐浴

五日：祖師堂諷經（達磨大師、百丈禪師、歷代祖師）

八日、十八日：念誦、火星神諷經

九日：剃髮、沐浴、普庵諷經

十四日：徹通忌、剃髮、沐浴
十五日：祝聖諷經、上堂、巡堂、布薩、羅漢供養
十六日：土地堂諷經
十七日：檀那諷經（七月十七日：天童淨老忌）
十八日：火德諷經、圓通諷經、念誦
十九日：剃髮、沐浴
廿四日：永平二代忌、剃髮、沐浴
廿八日：永平忌、念誦
三十日：布薩、剃髮、沐浴

觀看過這些定期施行的佛事，可看出叢林的風格，已從道元主張的以辦道為中心的精神，顯著地改變成以儀式法會為中心，也可以看到加重了僧俗之間接觸機會的意圖。

現在，來探討瑩山針對個個修行者的人格養成，在清規裡有些什麼考慮。

在「日中行事」項，規定於未時（午後二時），以方丈前的版（板）三會為期約，而行「法

益」，此時修行者的穿著是衩衣或掛子等自由的服裝，隨意或成群趣（趨）參於方丈，就諸經、諸錄而聽法，這時所用的教科書是採用大眾所希望的題材，以相當自由的型態，鑽研宗教或一般佛法。

在「月中行事」當中，三八之日是舉揚宗旨、指導修行者的「普說」，定期舉行六日的「請益」（一日、六日的「請益」是永平的古儀，而「月中行事」十一日條述當山在三日、一日舉行之，在六日條有「六日無不同的行法，最好請益」），七日的「入室」等，可見瑩山對人材的養成工作，相當積極。就像：

十二日，入室。或月一度，若夏中兩三度，或普說入室，若昧旦，若薄暮，乃至夜半早晚。或寢堂，若照堂，若堂前，不定處，不定時，有道古佛，天童家風也。

修行者請示師長的「請益」與「入室」，以及對修行者舉揚宗旨的「普說」，是繼承了天童的家風。

又以叢林的規矩，在「年中行事」規定有：

免掛搭者，限四月一日以前，是清規禮法也。

從四月十六日開始的夏安居要掛搭，這個規定是應該的，但：

> 然而近來儀，佛生會以前，隨其人品免之。

特地規定四月八日以前「依人品」可免掛搭，可見仰慕瑩山的德行而希望安居的人，陸續不斷。清規對於掛搭手續，有如下的規定：

> 三月中，免掛搭僧數及兩三輩。揀禮儀熟練人為參頭，先擬祠部新到書狀，若又帶土緣、六念及戒牒，具書副之。

亦即，在三月中，希望掛搭的人若達到二、三名時，選擇其中熟習禮儀的人，做為新進者的代表，施行掛搭式。此時，新進者擬寫祠部牒，或者隨呈土緣（＝度緣、度牒）、六念以及戒牒。又規定掛搭後三天內，要：

> 常在寮中僧堂內，宜待請喫茶湯。不得閑游，免令尋覓。

並於四月三日，依從戒臘，揭示順次書寫修行者姓名的戒臘牌。然後於四月十日或十一日，被准許掛搭的人，在照堂或寢堂向住持行謝掛搭的儀式。《瑩山清規》企圖以儀式喚起新進者的道心。

七月十五日，夏安居期滿，翌十六日(8)是知事、頭首滿了一年任期之日，新舊知事、頭首要交接，而住持不能獨斷考評，規定應向大眾徵求意見：

> 請某甲上座就浴主。眾意如何？

根據眾意決定下任人選，此事已在《禪苑清規》第二卷「請知事」裡有規定，這一點可證明《瑩山清規》是繼承了中國叢林的傳統行法。

在七月十五日，解除四月十六日以來的九旬禁足修行的限制，准許修行者遊方參學，為送行掛搭他山者，或為辦事暫離寺院的「請假」，也規定應依照《禪苑清規》的慣例。但是，瑩山這種承受中國傳統的強烈意識，把從未在我國（日本）實施的事規定下來，這是應該要注意的事。亦即「年中行事」七月十八日條說：

> 諸山掛搭時，帶免丁抄掛搭也。宋朝者不帶免丁抄人，不免掛搭。日本國雖未行此儀，當山須行之。(9)

這種遵守宋代叢林古例的態度，與道元相似。

這像這樣，瑩山的宗風確實是一貫地保持傳統的態度，在「月中行事」的十四日條，規定：

十四日，先師徹通忌。予現存之間，不論在寺不在寺，必就塔頭諷經一會。若主人不出仕，侍者代燒香禮拜。

對於八歲時由徹通義介剃髮，二十七歲時由義介付法的瑩山來說，這是表達報答恩師的強烈意念。瑩山的報恩行動不止於此：七月十七日的天童淨老忌、八月二十四日的永平二代忌、八月二十八日的永平忌、十月五日的達磨忌、十二月八日的成道會等一直溯源到釋尊。尤其對宗祖道元的切思之情，就如：

如永平門下者，祖師堂必可入永平牌。

以清規規定凡為道元的法孫，必須奉安宗祖的靈牌。而在達磨忌與成道會當天，規定「公界，隨力辦供之」的義務。此事是基於瑩山自覺為「釋迦牟尼佛第五十四世，傳法沙門紹瑾」，為了使它有意義，在「年中行事」說道：

（十二月）七日夜、九日夜，山僧住裏一眾長坐。發心以來四十餘年，於此兩夜未打眠。故住裡二十六年，多率一眾，堂裏打坐。蓋如恆規。

法孫為了慶祝釋尊成道，規定要「長坐」，這是「傳法沙門」的自覺，同時舉揚「只管打坐」的

宗風。並且針對報謝佛恩的道念，在「年中行事」規定：

二月十五日，涅槃會也。隨力辦供具，兼日眾中大小，山中諸人，各出七文錢，供養涅槃佛。桌上點之，自庫下勸之，調供具，是永平舊儀也。

全山大眾有義務每人喜捨七文錢。

瑩山尊重古佛的心情表現在外是諸神崇拜，尤其將祝延現人神的「今上皇帝」聖壽的祝聖、修正，做為恆規並且成文化。在「年中行事」：

祝聖修正者，天下叢林之一大事也。一眾必可出仕，若如無出仕，維那以行者可催集。佛前可備辦佛供，餅可重積，今年始供五十枚，後年以多為懇重。

明確打出形成我國（日本）神明觀念根柢的神國思想，從道元的不拜神祇，轉而積極地肯定並納進神祇崇拜和權力，這是為了樹立新的宗風而修正了規則。

在國家重重危機中出生的瑩山，把含藏著種種問題的宗教界課題，不論是教團的或是個人的，都當做自己的問題而消化，為禪宗教團的處境注入新的生命，一方面守住道元以來的法燈，一方面達成了飛躍的發展，獨特的瑩山教學特色由此可見。採用支持民眾生活的祈禱法

事，而將之編入為宗教儀禮的重要行事，超越時代思潮的瑩山，發揮了他圓熟的宗教感，就此邁開禪宗教團庶民化的步伐。

(1) 收於《瑩山禪師研究》。
(2) 《僧堂清規考訂別錄》，卷四。
(3) 《寶慶記》（岩波文庫）。
(4) 十二卷，《正法眼藏》，歸依佛法僧（《道元上——日本思想大係12》，岩波書店）。
(5) 日蓮，《立正安國論》（大正藏八四，二〇三上）。
(6) 參照高木豊著，《鎌倉佛教史研究》——〈鎌倉佛教における（神）の觀念〉。
(7) 同上。
(8) 流通本的《瑩山清規》，為了七月十五日「自恣」的翌日，舉行知事、頭首的交接，將「（七月）十六日請知事」列為年中行事當中最主要的行事，但是現存最古的異本，亦即梵清書寫的《洞谷清規》，只見：「七月十五日，當法藏周圓之辰，是眾僧自恣之日，雲集比丘眾……」，而未言及「請知事」。然而愚休於文明八年（一四七六）書寫的大乘寺藏《洞谷清規》卻在月中行事中，依「請知事」、「菩薩戒布薩式」的順序記載。又，永光寺系的異本當中，麟廣於明應十年（一五〇一）書寫的《永光寺行事次序》，雖然沒有記明是月中行事，但文龜二年（一五〇三）光椿的書寫本，卻在月中行事中，依「羅漢供養兼日貼點牌」、「請知事」、「尊宿入龕念誦」的順序記載，而不在年中行事中記載。如上所述，大乘寺系、永光寺系的異本，不記載叢

林年間行事中最被重視的「請知事」，到底是什麼理由呢？想來只是單純的傳寫遺漏，而這類單純的失誤一直被放置著。更不能理解的是，愚休、光椿的書寫本，均將「請知事」列入月中行事！將知事、頭首等叢林指導者的交接，規定為每月的行事，是什麼理由？如果知事、頭首的交接，真照此規定而行，只有使叢林營運混亂，而招致無法收拾的結果。所以不可能將此重大行事，以月中行事實施。或許，清規編纂者並非有意不傳「請知事」的行事，恐怕是因為瑩山時代的叢林，正面臨著從道元純禪的宗風轉變為禪密兼修的宗風的過渡期，連年中行事也沒有照規則施行吧！把未付諸實施的行事規定為年中行事是沒意義的，因此單單考慮「十六日」這日子，而為了保留禪宗教團自古以來實施的「請知事」行事，就把它安排在每半個月舉行的「菩薩戒布薩式」之後吧？

(9) 年中行事七月十八日條，規定應持「免丁抄」，可知瑩山當時，發行免丁抄給出家者，做為出家者的身分證明書。免丁抄就是出家者每年繳納稅金（免丁錢）以免卻兵役的繳款證明書。依據《佛祖統紀》，這個制度始自宋高宗紹興十五年（一一四五），可以說瑩山當時是採用中國宋代的制度，從宗教政策上來看，這是值得注意的了。

# 律宗教義及其紀傳

慧　嶽

## 一、緒　論

### 一、律的釋義

律是佛乘三藏教典中的一部份，爲着要區別於經藏（修多羅）、論藏（阿毘達磨）而立名的。律的梵語是爲毘奈耶（Vinaya），正譯爲律，是記述釋迦牟尼佛所說的律儀規範。

釋迦牟尼佛成道之後，卽時收納門徒，創立教團，以宣揚聖道，拯救衆生；因其所說的教義，都是眞理，而皈依門下的僧衆，日漸增多，遂成了一個廣大的僧團，在最初的十二年中，僧衆清淨，沒有違犯教義的徒衆；所以在這個初期裏，僅只見到釋尊爲無事僧所說：

善護於口言，自淨其意志，身莫作諸惡，此三業道淨，能得如是行，是大仙人道。（語出戒經）

釋尊從三十歲成道，至八十歲圓寂，中間說法四十九年，其所組成的教團，常至一萬數千人之多；因此，龍蛇雜處，良莠不齊，而惡行亦漸起，釋尊便制律攝僧。時間既久，律儀亦多，由五戒、十戒，增至二百五十戒、五百大戒，於釋尊入滅以後，由優波離尊者等結集，而成爲三藏中的律藏，以與經、論相鼎立。

律，本來是非常重要的，天地日月的運行，鳥獸蟲魚的滋生，以及草木花卉的茁長，都有一個自然律的存在；就是人類社團，如國家、種族、團體等等，那一個又沒有一種有形或無形的律儀的制定呢？如果沒有，宇宙及衆生，都會不能存在了。

釋尊制律攝僧，與宇宙的運行存在，固然相同，與衆生的和合相處，也就是大有關係的。所以，釋尊曾歷述過去七佛的法住久暫，沒有不是係於制律攝僧以爲斷。從這裏，我們也就可以知道律儀關係於佛法的住世，是非常密切的；釋尊制律，厥因在此。我們托生於佛滅後二千五百餘年的今天，還能夠得聞佛法，在佛教的領域中，修習佛學，實在還是受了釋尊制律之賜；否則的話，大法凌夷，婆娑世界，早已破壞無遺了。然戒律雖不是佛經，而它的價值，却能與經、論鼎立而三，並垂不朽，這就證明了律與經、論的分量，是可以等量齊觀的。

相傳釋尊入滅的初夏，大迦葉尊者，召集五百位阿羅漢，在七葉窟舉行第一次結集，阿難陀誦經，優波離誦律，這是在各派傳說中，爲大家所共同承認的一說。結集完畢以後，阿難陀曾

說：

佛將入滅時告我：「大衆若欲棄小小戒，可隨意棄。」

從阿難尊者的這句話裏，我們可以窺見佛滅以後的僧衆，對於戒律，已有難於遵守的情勢。後來，富樓那和大迦葉兩位尊者，對於內宿等八事，畢竟還發生過爭執，這些傳說，也就是釋尊當時的門徒們，對於律法爭議的證明，據說大迦葉尊者，曾經爲了這些爭議，下着判定的話言說：

佛所未制，今不別制，佛所已制，不可稍改！

大迦葉的此言一出，所有的爭議，才停止了下來。一直到佛滅約一百年以後，耶舍因跋耆族的比丘們，作了十件並不合律的事，而邀請髙僧大德，舉行第二次的結集，結果，耶舍因跋耆族比丘所作的十事，還是被判定爲非律。但以行此十事的人太多了，因而與正統派的上座長老們，發生意見上的分歧，遂分裂爲大衆部和上座部的兩部，這是戒律史上最初一次的分裂。以後還有若干次的分裂，都留待下面再說。

總之，律之一詞，即身、口、意三業（思想、語言、動作）的軌則，以身口的活動造作，爲身語的表業，心即意業，但身語動作，都是由於心的指揮，而造出的種種業，遺教經上說：

五根者，心爲其主，心之可畏，甚於毒蛇、惡獸、怨賊，大火越逸，未足喻也。譬如有

人，手執密器，動轉輕躁，但觀於密，不見深阬；譬如狂象無鉤，猿猴得樹，騰躍踔躑，難可禁制；亦如惡馬不以轡制，則當牽人墜於阬塹；如被劫賊，苦止一世，五根賊禍，殃及累世，爲害甚重……。

由此可知，心意作用的可畏，所以釋尊制律，一方面控制各人的心——思想，另一方面還要統一各個人的心——思想，使所有佛弟子的心意業力，齊一向道，而速得解脫爲旨趣。

## 二、律與儀

身語心意所含的軌則稱爲律；那末，合於這軌則節度的行爲，便應該叫作儀了。因爲：威儀須從律法而彰，而律法亦須由威儀而顯，能持律法，則必具威儀，威儀不缺，則戒德具足，戒德具足，始能完成其高尚的志節。

身口兩業，都是有形態和聲音的表現，表現出的儀態，如果都具備了適當的節度，這便是威儀。但是，身形的舉動，言語的措詞，外發具有的威儀，必由於內在涵養的戒德；所以，要身、口、意三業清淨，悉合軌則，然後舉止行動，聲欬笑貌，始有節度，美德外顯，足爲他人的模範，而令人生起敬仰之心，這就是威儀了。

換句話說：也就是世俗間所謂的道德行爲，不過，必須要有無形的道德義理，充溢於內心，有形的道德行爲，顯於外表，才能成爲威儀，這正如儒者所謂「有諸內，必形諸外，誠於心，必

動於言」的道理，是絕無二致的。

全部佛教教義，實在是一部極精微極浩瀚的心理學，有明心見性的經論，有攝心制行的律儀，內外兼治，而表現出一副由內而外，絕對莊嚴威儀的形態來，這就是孔子所說：「君子不重則不威」。孔子說的「不重」，便是釋尊說的「不適於節度」，孔子又說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，這被孔子所重視的「禮」，也就是釋尊所說的「節度」了。所以，能夠謹守威儀，使自己的行爲，都適合於現行的節度；這樣一來，身、語便不會放肆，心意也不會散亂，漸漸的與禪定相應，便是由外攝而得於內煉了。內外相承，表裏一致，不能偏廢，亦不可偏行，釋尊制律攝僧的初衷，便在這裏。

所以，律即是儀，儀亦即是律，二者必須同體，而交互爲用，尊性具與重修德，實在是不可偏廢的。因爲性無修即不顯，修由性而後成，所謂「治劣情以成勝德者，即是從修德而顯於性德」的說話，就是這個意思。

現在，我們作個譬如來予以說明：修性德，正好像治學一樣，治學，又好像磨玉冶金一樣，因爲玉石必須琢磨，才會顯現，黃金必須鍛冶，才會精純，假設不加琢磨，玉與石固然難分，不加鍛冶，金和沙終日混淆。必須經過琢磨，才有美玉，經過鍛冶，才有純金，這是磨玉冶金必有的歷程，治學也是一樣的；所謂「玉不琢，不成器，人不學，不知義。」就是這個道理。現在，

我們要從凡入聖，治劣情以入勝德，也就和磨玉、治金、治學一樣，必須習律持戒，然後才能證取那無上菩提。

本來，一切衆生，都具有本性的勝德，但以被雜染劣情所覆蔽，使本性不得顯現；所以才必須整治劣情，以顯勝德，正好像礦砂和璞石，把金玉蘊藏了，需要經過鍛鍊和琢磨，才能顯現。在修習佛道上，這種顯現工夫，便非仰仗律儀不可。

因爲具備了律儀，便可以調鍊三業，使一切善無不具備；制伏諸非，使一切惡無不消除。而且，治惡可以生善，善生也可以治惡。律儀能生善，亦能治惡，這麼一來，則積極——利他和消極——自制的兩種作用，都能表現無遺；不像現世間的西方學者們，專門鄙視消極，而僅重視積極，只要原性發展，不管他是善的或是惡的；都使之任縱以達到最高的成就爲目的。雖然他們所謂科學方法，但却沒有整治劣情，消除雜染的方法；我們東方的古代宗教，無論佛、道、儒、回等教，總是着重於道德精神的修養，尤其是我們佛教，更能親切見到，確實做到：持戒、捨慳、忍辱等等的實修，終究成爲治滅情欲的究竟，而圓滿成就勝德。

佛教徒自己成就勝德以後，還要以大悲願心，普利一切衆生，上證佛道，下化衆生，成就爲自利利他的菩提道，因此，也就與世間衆生發生了密切的關係，更因此而不能遠去世間，離羣索居；有入世的精神，便能調合衆生，莊嚴世間，是以菩薩無我，以衆生爲我，則上副十方諸佛的

慈力，下攝一切衆生的悲仰，使佛及衆生，成爲一個大調合的現象，這便是大乘佛教積極主義的眞精神。

但是，衆生旣衆，乖角分離，羣情不協，實在是難免的事實，我們旣然置身於羣衆之中，就應該以合羣衆爲前提，羣衆調合很好，個人也得安寧了。可是，和合羣衆的願力，却有大小乘的不同，比如以等虛空界一切衆生之量爲對象，那是菩薩的發心，大慈大悲的宏願；如果只求一國的安寧，或一家的和協，像世間的法律一樣，那還是不很澈底的事。因爲，俗世間的法學者，只能以小己作單位，只求擴張個人權利，爭端易起，法律一窮，即無法應付。至於佛法，一看到彼此之間，互緣一起，總是以持律守戒，來調伏克制小己，而着重於大羣的和合。僧寶的六和條件，即是統理大衆，一切無碍的一種規定；使自利利他，俱得圓滿究竟。

## 三、佛陀制律的本懷

一般人對於佛所制律的看法，總以爲是屬於「制非止惡」，爲小乘佛教之事；實在說來，佛陀制律的本懷，確是大小二乘兼攝的，例如三聚淨戒，便可以算是大乘戒律，也可以說是佛陀制律的本懷，具有一種殊勝妙義的存在。

原來，印度的佛教，小乘大乘，各執其律，分道揚鑣，因爲他們這種分道而行的作風，成爲各有所偏。執着於小乘律法的僧衆們，只是偏於修己，而忽於利人；這種獨善其身的作法，使得

每一個佛教徒，都和社會脫節，而形成各個佛教徒的孤立，後得大乘教派的興起，這班以自了爲尼的小乘徒派，便趨於衰落了。

可是，那班自稱大乘行者的僧侶們，他們本是主張利人濟世爲目的的，但是，在自修方面，却又漠不關心，最初還只是不拘小節，生活散漫，後來漸漸不顧一切，而致輕易破毀大戒，使僧格墮落，被一般社會人士所蔑視，而佛教教義的弘揚，也因此大受影響。

所以，自從律宗教義傳入我國以後，道宣律師，看到了這種利弊，他主張我國應行大乘律法，却不能拋棄小乘律，而且要注重修持小乘律，以爲大乘律法作爲基石，但不是局大於小，而是融小於大，兼籌並顧，雙軌齊趨，一方面注意個人的自修自度，另一方面注意於利人濟世，這便成了我國佛教戒律的殊勝意義，也就是符合世尊本懷的大乘戒法了。

## 二、開宗緣起

### 一、宗派概述

釋迦牟尼佛入滅以後，由優波離尊者，結集律法，升座誦讀，在一夏九旬的時期內，分作八十次誦出，所以就叫做八十誦律，而成爲三藏中之律藏，以與經藏、論藏相鼎立，佛教三藏教典乃於以大備。

後來，從這部八十誦律當中，又分出了四分律和五分律兩種，爲人人所常道，而此根本律法之八十誦律，反而名存實無。戒疏曾解釋說：

> 時援利機，各體權實，雖聞異制，不相是非，故但通爲八十誦律，大毘尼藏。

佛教是講因緣的，一緣既起，而又另有一緣以應之，就必定會產生離合散聚的現象；三藏中的律藏，自然也難逃於這規律的範疇。所以，由優波離尊者誦出結集八十誦律以後，即漸次分割，而爲二部律、五部律，以及二十部律等等。

所謂二部者：即上座部與大衆部。

所謂五部者：即（一）薩婆多部（即十誦律）。（二）曇無德部（即四分律）。（三）大衆部（即僧祇律）。（四）彌沙塞部（即五分律）。（五）迦葉遺部（即解脫律）。

在這五部律中，我國僅傳譯前面的四部，至於迦葉遺部，只是傳來了戒本，並沒有傳來廣律。

以上所擧的二部和五部，尙須分別的予以敍述，玆再略擧所謂二十部的名稱於次：

所謂二十部者：即佛滅後第二個百年中，由大衆部分出三部：（一）一說部。（二）說出世部。（三）鷄胤部（窟居部，灰山住部）。後又分出一部曰多聞部（施設部）。後又分出一部爲說假部（分別說部）。

及到佛滅後第二個百年居滿的時候，大衆部中，有一名叫大天的比丘重辯五事，因而發生爭端，再又分出三部：（一）制多山部（支提山部）。（二）西山住部（佛婆羅部）。（三）北山住部（鬱多斯羅部、北山部）。

在佛滅後這一百多年間，爲大衆部的分裂時期，總共分成了八部，連大衆部本部共爲九部。在同一時期的上座部，卻是一味和合，沒有分歧。一直到佛滅後第三個百年的開始，發生了爭執，也就起了分化，而分出「說一切有部」，也有叫做說因部的（薩婆多部）。上座部本部，移住雪山，更轉名爲雪山部。

並沒有經過很久的時間，從「說一切有部」當中，又分出一部名犢子部（可住子部）。不久，又從這犢子部當中，分出了四部：（一）法上部（達摩鬱多梨部）。（二）賢胄部（跋羅陀耶尼部、賢乘部）。（三）正量部（三彌底部）。（四）密林山部（六城部、密林住部）。連犢子部一併是五部。又沒有多久，從說一切有部，分出一部名爲化地部（彌沙塞部、正地部）。從化地部又分出一部名爲法藏部（曇無德部、法護部）。

到了佛滅後第三個百年的末期，從說一切有部分出一部，名爲飲光部，也有稱爲善歲部的（迦葉維部、優梨沙部）。到四百年的初期，又從說一切有部分出一部，名經量部，亦名說轉部（僧迦蘭多部、修多羅部、說經部、說度部）。

在佛滅後三百年到四百年這一百多年期間，爲上座部的分裂時間，總共分了十部，合上座部本部，併大衆部的九個分部，一共是二十部——所謂十八部，便是將兩個本部除外。玆列表如下：

大衆部（摩訶僧祇）
- 一說部、說出世部、鷄胤部（灰山住部）——第一次分出，在佛滅後二百年初。
- 多聞部——第二次分出；說假部——第三次分出——在佛滅後二百年中。
- 制多山部、西山住部、北山住部——第四次分出，在佛滅後二百年末。

上座部
- 雪山部——上座部本部
- 說一切有部（薩婆多部）分出在佛滅後三百年初。

說一切有部
- 犢子部——法上部、賢冑部、正量部、密林山部——第一次分出在佛滅後三百年初。
- 化地部（彌沙塞部）——法藏部（曇無德部）——第二次分出，在佛滅後三百年中。
- 飲光部——第三次分出，在佛滅後三百年末。
- 經量部——第四次分出，在佛滅後四百年初。

我們看了上列的表式，一定會發生一個疑問，佛教的宗教，爲着什麼因緣，而單單的興盛於佛滅後一百多年到三百多年這段時期內？這實在是個值得研究的問題。

據梁任公的考證說：

佛滅後一百五十二年，即西曆紀元前三二七年，正是亞歷山大大王的軍隊，侵入印度，使印度成爲馬基頓的領土，整整約有十年之久。而且，從這個時候起，印度和歐洲的交通，一天天的趨於頻繁，因此印度文化便不能不受希臘文化的影響，在思想上生出變化來。這就是印度佛教新派紛紛成立的一個因素。

還有一個因素，是從這個時候起的以後五十年，阿育王統一了全印度，他受灌頂以後，便成爲一個虔誠的佛教徒，他派遣了許多傳教士，向四方傳教，凡是他的政治所及之地，使原來僅行之於中印摩竭陀附近一帶的佛教，驟然擴充其領域至全印度，而且及於鄰近的各國，這便成了一個急劇的擴張。

任何一個宗教，必須適應環境，始能發揚其教義，佛教既由一隅之地，普及到種種異言異俗的民族國家中，那末，對於教義的詮釋和理解，自然是不能一仍舊貫，而必須帶有各地區的地方色彩，才能够普遍而深入。現在，我們只要一看當時各派的名稱，像所謂「灰山住」、「西山住」、「北山住」……等等，大都是以地名來識別，那麼，所謂各派的分出，其含有地方派系的意

味，實在是無可否認的事實。不過，這事實確是由於阿育王弘揚教義才有的。

佛教在印度的開宗分派，到了阿育王時代，實已達於最高峯；至於傳到中國以後，在兩晉南北朝隋唐時期，由我們創立的宗派有：天台、華嚴、慈恩、淨土等。而律的一宗，在印度雖然早有分部派的現象，但確立宗派，應以從我國唐代智首律師作五部區分鈔起，他的弟子道宣，居於終南山，潛心律學，以四分律最適合於我國的機緣，因此，他便專於四分律，立行相以分戒體，而成為南山律宗。

此外，還有相州日光寺的法礪，以及太原寺東塔的懷素，也是專於四分律的；在當時，確曾與南山律宗，並稱為四分律的三宗，不過，沒有多久，相部律和東塔律，都相繼衰微，只有南山一宗，能夠遺傳於後世，這是因為南山律，能融合大小乘的經義，而「解」與「行」，能夠相應協合的緣故。

## 二、上座部與大衆部

釋尊住世的時候，以律教傳授於優波離尊者，佛滅以後的初夏，優波離首次結集律藏，誦出八十誦律，以後大德互傳，次第循誦，據戒律傳來記的記載說：

依善見論者，有五人次第誦出律藏，其五人者何？曰：優波離、馱寫拘、蘇那拘、悉伽符、目揵連子帝須，此五人次第出生閻浮利地，持律不斷。優波離從金口聞，馱寫拘從優波

離聞，蘇那拘從馱寫拘聞，悉伽符從蘇那拘聞，目犍連子從悉伽符聞。及從此以後付摩呬陀，此即阿育王之子也。

依據這一段說話，足見從佛滅後至阿育王時代這一百年當中，律教是沒有分派的。所以舍利弗問經、文殊問經、三千威儀經、遺教經、異部宗輪論等都曾說：

佛滅後百年，四衆共議：依大天五事不同，分為兩部：一大衆部，二上座部。其四衆謂：一、龍象衆、二、邊鄙衆、三、多聞衆、四、大德衆。

雖然上座部與大衆部的分歧，是整個佛教的一回大事，但是我們要追溯律宗的源流，却不能捨去這首次的分歧不說，因此，我們便應敍一敍這回分歧的始末。

首先，我們還要研究上座大衆的分歧，究竟是不是起於佛滅後百年之初，實在還有問題，據嘉祥大師三論玄義有段話說：

如來入涅槃，諸聖弟子於祇闍崛山中，結集三藏，爾時即有二部名字：一、上座部，迦葉所領；但有五百人。二、大衆部，即界外大衆，乃至萬數，婆師婆羅漢為主，後來多人結集二藏，迦葉並不許之。

嘉祥大師的這些說話，一定是有所根據的說話，是則，佛入滅之初，上座部與大衆部的名義，早就存在了。又摩訶僧祇律卷三十二，記載迦葉等五百人結集三藏完竣的時候，窟外千人，羣

起詰問，迦葉曾宣言於衆曰：

未制者莫制，已制者我等皆當隨順學。

迦葉尊者的這句說話，更足以證明上座部與大衆部的諍議，是起於佛滅後的最初數月間，其動機則在經律之結集，並不一定卽因大天五事的諍議而起，這確實是佛教史乘上的一個大公案。

謹按這次結集，以迦葉、阿難、優波離等爲上首，其所誦出之經，則爲四阿含，律則爲八十誦律，都是屬於小乘的；只有大衆部所傳的增一阿含，裏面含有許多的大乘義理。本來，印度小乘各宗，是以阿含爲主，却是所傳之本，又各有不同。傳於我國之增一阿含，爲法顯法師赴印求經的時候，與摩訶僧祇律同時求得，摩訶僧祇律旣然是大乘律法，那麼，增一阿含就該視作大乘經典了。

因此，我們應該知道：上座與大衆兩部的分歧，實在是由於祇闍窟內結集三藏的長老們，過於墨守佛陀早年的教制，定要以之執爲定本，而窟外的大多數抱着進步思想的青年，却深表不滿，從此以後，遂隱然的分爲兩派；到了阿育王時代，才建立有堂堂之旗，振振之鼓的大衆部，以與上座部相抗拒。

至於所謂大天（摩阿提婆 Mahadeva）這個人，當然是這次分派的主動人物，但是，他究竟是怎樣的一個人物？出生在那一個時代？在佛教史上，還有一些問題，世友菩薩所造的異部宗輪論，

就說有兩個大天：前者爲首倡五事異說的一位，那是在佛滅後一百年之初，世友菩薩對於這一位大天，沒有什麼批評。後者又是重提五事之人，却是在佛滅以後第二百年之末，世友菩薩稱讚他多聞精進。對於兩位大天之說，相距一百多年，而又同一事蹟，更同一名稱，而說爲同是一人或爲兩人，這實在是難以判定的。

還有窺基大師撰著的「異部宗輪論述記」，曾經有大天的小傳，凡數千餘言，說大天是一個弑父、烝母、殺友、誑詐的壞人，後來皈佛出家。此說係錄自大毘婆沙卷九十九的原文，婆沙爲「有部」所傳，窺其所疏的異部宗輪論，又爲「有部」之典籍，故引其說以爲釋。可是窺基的另一著作瑜伽略纂，竟又讚譽大天，而分別功德論更說：唯大天一人是大士。其人格之高，由斯可以想見。

又嘉祥大師在其所著的三論玄義上有說：

> 摩訶提婆（大天），取諸大乘經，納三藏中釋之，諸阿羅漢結集，簡除斯義，而大衆部用此義，上座部不用之，因而起爭，遂成二部。

嘉祥大師的這一說，確實是上座與大衆兩部分歧的主因，而爲平允之論。因此，我們對於大天這位大士，便可評斷了；他實在是創立大衆部的首要人物，也就是大乘佛教的遠祖，對於當時上座長老實行宗教改革的有力者。

至於當時龍象、邊鄙、多聞、大德四衆，共同研究大天五事，而發生爭論；異部宗輪論曾說：

其五事者，如彼頌言：「餘所誘無知，猶豫他令入，道因聲故起，是名眞佛教。」

這頌詞裏的五事爲：一、餘所誘。二、無知。三、猶豫。四、他令入。五、道因聲故起。現在將這五事，分別簡釋如次：

一、餘所誘——這事的起因，是大天以夢失不淨（夢遺），叫弟子洗濯衣褲。弟子謂羅漢已成無漏，何以竟會夢失不淨？於是大天便解釋說是：在有情的生命上，本具有煩惱和不淨的兩種漏失；如遇天魔的嬈亂和誘惑，聖者也有夢失不淨的現象發生。所以說是餘所誘惑。而反對他的人們，却不承認羅漢有不淨的漏失，所以便藉此給大天以猛烈的攻擊，說他是惡見薰心。

二、無知——知是一種認識，無知便是錯誤的認識。從這錯誤的性質上來證果位的。但是，那關於生死根的不染污無知，却並不碍於聖果的證取；所以，羅漢還是有不染污的無知。

大天有一次爲他的門徒們，個別印證四沙門果，說這個門徒到了什麼果位，那個門徒又到什麼果位。弟子們懷疑起來，便問大天爲什麼他們自己不知呢？大天便以上面的兩種無知，向門徒們解說不能自己證知的原因。反對大天的人，却不以爲然，說他是討好弟子，而妄自爲證的。

三、猶豫——猶豫就是不能決定的意思。而不能決定，却有「處非處」和「隨眠性」的分別

，所謂處非處，就是理非理，與理相合的叫做「處」，不合理的叫做「非處」，對於合理不合理的事情，猶豫不決，叫做處非處，這是知識上的判斷問題。而隨眠性疑，却是煩惱。大天說有這兩種疑惑和猶豫，結果也引起人們的反對。

四、他令入——那些徹悟四諦理的阿羅漢，對於自己所證得的解脫，依聖言量說，是有聖慧眼自證自知的，可是大天的門徒們，不能自己證得，便問着大天說：「假定我們是阿羅漢，應該自己證知，爲什麼要由你師傅開示，才能悟入呢？」大天回答說：「有的阿羅漢，固然可以自覺證知，有的却需要他度才能自了，不可一概而論。佛弟子中，舍利弗、目犍連，總算是上根利智的大阿羅漢了，但是他們還經過佛的記別印證，才自己了知是怎樣的人物，何況其他的羅漢呢？」

五、道因聲故起——這是說聖道的現起，需要修行者本人，自己對於流轉生死，發生了切膚的痛苦感覺，誠懇的唱道「苦哉！苦哉！」聖道才會現前，不是隨隨便便就會發生聖道的。

如上面所說的五件事，在大天這一派看來，所以說「是名眞佛敎」。

以上所說的五事，大天的反對派，却利用大天弟子們的請問，以表揚他所說的不合理，實際上，這是反對派的一種攻擊方式，是不那末可靠的。

大夫的反對派們，爲什麼這樣的攻擊，原因是他們所主張的阿羅漢，是能自覺自證，而勿須他人令悟的。就是不染污無知，以及處非處等，雖然阿羅漢有時也可現起，但實際上早已斷除了

。大天這一派的說法，就剛剛和他們相反，所以便諍論起來了。

現在，假使拿以後起的大乘思想，來衡量大天的所說，不特不能說他錯誤，而且正是大乘佛法的萌芽，如隨眠和處非處的區別，就是後來大乘所說的差別知識的有漏智，以及平等絕對的無漏智和無分別智。染汚無知和不染汚無知的兩種，也就是後來大乘所說的涅槃理性及菩提正智。可見大天的思想，正是大乘興起的根本。

當時大天及其反對派，彼此間的思想，既然有了這樣大的出入，當然就不能和諧合作，共弘佛法了。所以便分成兩個集團，一個是嚴格保守的上座集團，稱爲上座部；一個是自由前進的大衆集團，稱爲大衆部。

大衆是梵音摩訶僧祇（Mahasanghika）的音譯，在宗派未分以前，王舍城第一次結集的時候，就有婆師婆所領導的界外大衆的存在。到七百結集時，波利系和拔耆系相左的時候，跋耆系的比丘又多至一萬餘人，到形成極端的兩大陣營，還是這一派的分子，爲了保存他們固有的本名，所以稱爲大衆部。

至於上座部，本是梵音梯毘梨（Sthaira）的義譯，這是最初一次結集時，由迦葉所領導的界內上座阿羅漢，相傳承習到思想分化，還是這班耆老上座們，所以稱爲上座部。

## 三、五部律

釋尊弟子中，最精通律儀的是優婆離尊者，在首次結集律藏的時候，由他分爲八十次誦出根本律制以後，再傳迦葉、阿難、商那和須、末田知、優婆毱多等五大尊者。

優婆毱多的門下，又有五位大弟子，在八十誦律中，就依各個性情之所近的律法，採集起來；各自成立一部，共爲五部，這就是所謂五部律的原始。其五部爲：(1)曇無德部。(2)薩婆多部。(3)彌沙塞部。(4)迦葉遺部。(5)婆蘇富羅部等五部。

五部分歧的時期，據大集經說是佛滅後百年，而大衆及上座兩部的分歧，依舍利弗問經、文殊問經、三千威儀經、遺教經，以及異部宗輪論等經論所載，都說是佛滅後百多年的事；那麼，五部律的分歧，還要早過大衆、上座兩部的分歧了。

玆將五部律的大概，分述於次：

一、曇無德部（Dharmagupta）　曇無德（譯爲法正）原爲一比丘名，乃優婆毱多五大弟子中的一位。曇摩毱、曇摩德、曇摩屈多迦、曇摩毱多等等，都是同屬一人而譯名不同。以其就上座部的律藏中，將合於己意的律法，採集成文，隨說所止，而爲一分；四度完畢，分作四夾，所以便稱他所採集的律法，叫做四分律。

這種區分，並不是依據義理來分的，而是依據當時四次的採集，分作四夾，初分夾二十卷，二分夾十五卷，三分夾十四卷，四分夾十一卷，共爲六十卷。戒本疏一上說：

佛滅百年，興斯名教，相傳云於上座搜括博要，契同己見者，集爲一部，四度傳文，盡所詮相，故云四分，此據說所至，非義判也。

又資持記上一之一說：

以法正（曇無德）尊者，於根本部中，隨己所樂，採集成文，隨說所止，凡經四番，一部方成，故號四分，非同章疏，約義判文。

所謂四分律宗，就是曇無德律宗，以曇無德爲開祖，而由唐代道宣律師大成之。而且，因爲四分律大弘於我國，所以在我國單說律宗，便是指的四分律宗，也就是南山律宗，這是由曇無德部發展的最後結果。

二、薩婆多部（Sarvastivada）一般人都說薩婆多部的鼻祖是迦旃延尊者，也就是佛的十大弟子中，議論第一之摩訶迦旃延的兒子。智度論二上有說：

佛滅百年，阿輸迦王，作槃闍於瑟大會，諸大法師議論故，有別部名字，從是以來，展轉至姓迦旃延婆羅門道人，智慧利根，盡讀三藏內外經書，欲解佛法，故作發智經八犍度。（按卽發智論）

又據三論玄義說：

從迦葉至寢者柯，二百年以來無異部，至三百年初，迦旃延尼子出世，便分成兩部，一上

座弟子部，二薩婆多部。

薩婆多部爲梵名，其譯名實爲說一切有部，且略稱爲「有部」，又別名說因部，爲小乘二十部派中的一部，立有爲與無爲一切諸法的實有，而且一一的說明其原因，所以便稱爲「說一切有部」和「說因部」。發智六足等論，都屬於這一派的重要典籍。

薩婆多部的律典爲十誦律，共六十卷，爲後秦弗若多羅所譯，還有釋十誦律的薩婆多毘尼毘婆沙，共有九卷，也是薩婆多部的重要律典。

三、彌沙塞部（Ma-hisasska） 彌沙塞（譯爲廣解義）是一比丘名，也是優婆毱多五大弟子中的一位，大集經二十二說：

我涅槃後，我諸弟子，受持如來十二部經，誦讀書寫，不作地相，水火風相，虛空識相，是故名爲彌沙塞。

又拾毘尼義鈔上說：

彌沙塞者人名，此人禪思入微，究暢玄旨，着青袈裟。

又說：

彌沙塞，此云廣解義，亦名不着有無相，法名五分。

因此，我們知道，彌沙塞部的基本律法是五分律，在我國譯有三十卷，亦即二十部中化地部

的律本。所謂化地部者，在玄應音義二十三說：

化地部，第三百年中，從一切有部書也。梵音摩訶隃奢娑迦，亦名彌喜捨娑柯，此云地，亦教地，或言正地，人名也。但此羅漢，在俗爲王國師，匡化土境，故名化地，今入佛法，佛法如地，又匡化之，故以名也。

彌沙塞部，也就是後來的化地部，這是不着有無相的一部，所以就佔有很重要的地位。

四、迦葉遺部（Kasyapiya）　迦葉遺（譯爲重空觀）也是優婆毱多五大弟子中的一位，這五位弟子，對於佛教的律藏，各自具着不同的意見，而使律藏分爲五部，迦葉遺所組合的，便是這五部中的一部。在大集經二十三曾記載佛的預言說：

我涅槃後，我諸弟子，受持如來十二部經，書寫讀誦，說無有我，及以受者，轉諸煩惱，猶如死屍，是故名爲迦葉毘部。

按所謂迦葉毘，就是迦葉遺的異譯，可洪音義三上說：

迦葉毘，亦云迦葉維，亦云迦葉波，亦云柯尸悲與，此云飲光部，此部律，此土無文。

迦葉遺部的根本律法，爲解脫律，在我國只傳有戒本，與五分律相同，而沒有律文，所以戒疏一上說：

迦葉毘，此云重空觀，法名解脫，止有戒本，相同五分律。

至於對迦葉遺個人的批評，在拾毘尼義鈔上有一段話說：「迦葉遺者，人名也。此人精進勇決，救護眾生，着木蘭袈裟。」當我國最初翻譯這個名詞的時候，原是按照迦葉比丘所執的主義而翻譯的，其譯義為「重空觀」，為「解眾生空」等義，而不是人名的正譯，這是我們應該知道的。

五、婆蘇富羅部（Vatsiputriya）又云婆蹉富羅，婆麤富羅（譯為犢子），這是從部主立名，其律為僧祇律。

按僧祇律，即摩訶僧祇律的略稱，為五部律中的一部，也就是大眾部的律藏，據資持記上一之二說：

具云摩訶僧祇，此翻大眾，從眾為名，即窟外也。

自佛入滅之後，首次結集經律，有於窟內，有於窟外，在窟內結集的為上座部，窟外結集的為大眾部。所謂大眾部律，即僧祇律，為後來犢子部所遵行。

摩訶僧祇律，共為四十卷，為我國晉代高僧法顯法師，偕着印度三藏法師佛陀跋陀羅所共譯。另有本律的比丘戒本及比丘尼戒本，比丘戒本為佛陀跋陀羅所獨譯，而比丘尼戒本，則為法顯法師與覺賢法師所合譯的，現在都收存在大藏律部中。

## 四、二十部

當釋尊入滅後第二百年的初期，由上座與大衆兩部，各自所宗的律制而分立，形成了一個最高潮，到第四百年屆滿的時候，整個佛教已分成了二十個部派。首先即爲大衆部本系四部的分出，即一說部、說出世部、鷄胤部、多聞部，玆分別簡述於次：

一、一說部（Ekavyavaharika）　此部又名執一語言部，梵音爲猗柯毘與婆何利柯，也有譯作婆訶羅的。當佛滅後二百年間，從大衆部中分裂而出的一派，立一切法無有實體，但有假名之說，所以叫做一說部。異部宗輪論說：

此部之說，世出出法，皆無實體，但有假名，名卽說也。

意謂諸法爲唯一之假名，無體可得，所以才分別名爲一說部律。

可是，在文殊問經卷下，執一語言部的解釋說：「所執與僧祇同，故言一也。」這項解釋，並不大正確，如其與大衆部的本旨相同，就沒有另立一派的必要了。

二、說出世部（Lokottaravadin）　這一部也是在同一時期內，從大衆部中分裂而出。他們所持的理由，說是世間的一切法（一切事物），都是從顚倒惑業而生出的後果，盡是假名，沒有實體；只有出世法門，才不是由顚倒惑業而起的，道和道果，皆爲實在。

他們根據這個義理，而另組一派；並且爲着要顧名思義，就稱其所立之派爲出世部。

三、鷄胤部（Kaukkutika） 此部又名灰山住部、窟居部、高拘梨訶部，與上述兩部，同時從大衆部分出。這一部的僧衆們的主張是：過去和未來，都無實體。而且他們以佛說的經律，是爲應機緣的方便而說，不宜重視。所以他們表現出的態度，是特別尊重論藏。因此，窺基大師的異部宗輪論述記曾說：

憍矩胝部，此婆羅姓也，此云鷄胤，上古有仙，貪欲所逼，遂染於鷄，後所生族，因名鷄胤（中略），此部唯弘對法（論藏），不弘經律，是佛世尊方便教故。

窺基大師的這段說話，自然有其依據，不過那說：「上古有仙，貪欲所逼，遂染於鷄，後所生族，因名鷄胤」的說話，未免不合事實，近於污蔑，甚難置信。

四、多聞部（Bahusrutiya） 這一部是佛滅後二百年中，由大衆部所分出，因爲部主具有多聞的能力，所以便稱其所立之部爲多聞部。這部的主旨是：我非實有，法爲實有，佛說無常、苦、空、無我，涅槃寂靜，這五項能引人入道，出離世間，所以稱爲實有。異部宗輪論述記曾說：

……廣學三藏，深悟佛言，從德爲名，名多聞部，當時律主具多聞德也。

我們看了窺基大師這一段述記，使我們知道這個部主，是一位多聞的人材，多聞必善辯，這難怪他能夠糾集羣力，而別立一部了。

五、說假部（Prajnaptvadin） 說假部，也叫分別說部，佛滅後二百年中，由大衆部分出，這

一部說世間和出世間法，有假法也有實法。異部宗輪論述記說：

世出世法，皆有假有實，故從所立以標部名。

至於這部爲何被稱作分別說部？因爲它所說的有是有非，必須分別簡擇，所以便叫做分別說部。俱舍光記卷二十有說：

說非盡理，半是半非，更須分別，故名分別說部。梵名毘婆闍縛地，毘婆闍名分別，縛地名部。

六、制多山部（Jettarahiya） 此部也是佛滅後二百年中，由大衆部分出的一派。此部的學者們，住在制多山，以山立名，所以稱爲制多山部。

部主是摩訶提婆，譯爲大天（與佛滅後百年頃的大天同名）；他從前是學外道的，後來，捨邪歸正，投在大衆部出家，受具足戒後，廣參博學，是一位多聞精進的大德。

當時，他——大天——所倡導的主義是大衆部的復古說（他是尊崇佛滅後百年頃，創說五事的大天之學說，那個大天，見前）。

七、西山住部（Avalassaila）

八、北山住部（Uttarassaila）

以上西山住和北山住兩部，都是從制多山部分出的。住在制多山的學者們，其治學的精神，

甚爲可佩，他們時常舉行集會，討論佛法。有一天，他們討論到迦王時代，由大天所提的五事，結果：有認爲是對的，有認爲是不對，於是乖諍一起，分爲三部，住在制多山的稱制多山部，住在制多山西邊的稱西山住部，住在制多山北面的稱北山住部。

又據南方銅鍱部（卽上座部的異名）的學者說：當迦王時代，佛敎興盛，混入佛敎的人們，也就很多，他們是爲着衣食而來，並不是爲了學習佛法而來；於是那些對佛法眞有信仰的比丘們，便與之發生諍論，造成佛敎史上所謂「賊住比丘」的鬪爭事件。相傳在摩竭提國的大寺內，僧衆不能和合說戒的，前後有七年之久，迦王聽到這個的消息，特派使臣前往調解，由於雙方的爭執太大，感情破裂過劇，誰也不顧接受調解，使得那位奉王命來調解的大臣，勃然大怒，乃大殺僧衆。迦王又聽到這個殺僧的消息，非常驚慌，立卽到了鷄園寺，向僧衆悔過，並且還問着說：「今此大臣，怒殺比丘，其罪在他，還是在我？」

於是有人回答說：「殺僧的使者，是大王派來的，這殺僧的罪過，當然要你大王負責了！」

也有人回答說：「王雖派他來，是叫他來調解糾紛的，不是要他來屠殺僧侶的，此罪不在王身，而是在使者身上。」

更有人說：「人殺死了，罪是有的，但不能說誰獨負此罪，而是由大王和使者共同負擔的罪過。」

當迦王聽了這幾種不同的說話，他發生了很大的懷疑說：「像這樣的各說不同，究竟那一說爲是？那一說爲非？請各位高僧大德，有誰能爲我斷除疑惑嗎？」

當時許多比丘們，一致推舉目犍連子帝須有此能力。於是迦王又派遣了使者，去到阿焦山，迎接目犍連子帝須，來到摩竭提國的首都，根據他的建議，淘汰僧侶，把一些混入佛門的「賊住比丘」，一律驅逐出境，而爲另一些聰傲博達的，建立一個大寺安置着，讓他們不與那班不清淨的僧衆混在一起；這麼一來，便把制多山所住的僧衆，分成了上述的三部。惟考迦王是佛元一百十六年的人，而三部分裂，是佛元兩百年後的事，時隔百年，此說似難徵信。

九、大衆部本部（Mahasamghika）　一百多年的大分裂，由大衆部分出了八部，連大衆部本部，一共是九部了。

十、說一切有部（Sarvastivadin）　此部是從根本上座部分出的，立有爲和無爲一切諸法之實有，而且一一的說明其因由，所以便稱爲說一切有部，另一名稱即爲說因部。在小乘的部派中，這一部最爲興盛，異部宗輪論述記說：「說一切有者，一切有二，一有爲，一無爲，有爲三世，無爲離世，其體皆有，名一切有。」

原來上座部從迦葉頭陀起，一直到優婆笈，多弘經藏，從無異議，之後，本部學者，乃有輕經重論的趨勢，甚而有拋棄根本的經藏不弘，而專弘枝葉的論藏了。於是，正統的上座部的大德

們，看到這種越軌情形，便欲加以糾正，以促使他們捨末歸正。可是，那些輕經重論的學者們，竟不能聽取這樣的忠告，而使上座部本部，在佛滅後的三百年初期，分出了這個說一切有部。上座部本部，也因而轉至雪山，便又轉名為雪山部。

十一、雪山部——上座部（Sthavira） 本部係於佛滅後三百年初，因上座部產生說一切有部的新部。根本之上座部，乃轉移於雪山之中，而被稱為雪山部。異部宗輪論述記說：

上座弟子，多弘經教，說因部（即說一切有部）起，多弘對法（論），既閑義理，能伏上座部僧，說因部時遂大強，上座於斯乃弱，說因依舊住處，上座移入雪山，從所住處為名，稱雪山部，若從遠所襲，應名上座部。

本部的教義為：我非實有，法為實有，與一切有部的見解，大略相同。對大天五事，反予贊成，把上座的宗旨放棄了。

上座部轉名為雪山部以後，即甚和合，迄無再度分裂的事實，而說一切有部，還在那兒分裂流衍，迄無止息呢！

十二、犢子部（Vatsi utriya） 亦屬小乘二十部的一部。當世尊還住世的時候，便有一個外道，歸佛出家。自倡成立實我之論，其門徒相繼不絕，直到佛入滅以後三百年中，他的門徒們，才從說一切有部分出一部，叫做犢子部。建立「非即蘊之我，亦非離蘊之我」的理論，說是眾生

本有實我，非卽五蘊，亦非離五蘊，便是那不可說藏。

智度論卷一說：

佛法中亦有犢子比丘說：「如四大和合有法眼，如是五衆（五蘊）和合有人法。」犢子阿毘曇中說：「五衆不離人，人不離五衆」，不可說五衆是人，離五衆是人。

而唯識述記卷一說：

伐蹉氏外道，名犢子外道，歸佛出家，……上古有仙，居山寂處，貪心不止，遂染母牛，因遂生男，流諸苗裔，此後種類，皆稱犢子，卽婆羅門之一姓也。

像這樣的說話，當然跡近汚衊，所以玄應音義卷二十三便說：

犢子部，梵音跋私弗多羅，此云可住子部，舊言犢子者，猶不了梵音長短故也。梵音呼跋私則是可住，若短音呼則言犢。

這樣的解釋，到是比較合理而正確的。

它的教義略謂：我爲實有，情亦實有。又謂凡二種法，是解脫最上因，謂「觀」與「止」二者。又謂若已生盡，證無生智，得名爲佛。

不久，從犢子部又分出了四部，那是法上部、賢胄部、正量部、密林山部，玆分別略敍於下：

十三、法上部（Dharmottara） 據窺基大師異部宗輪論述記所說：「法上是律主的名字，有法可上，或有法出世衆人之上，名爲法上。」

文殊問經名爲法勝部，十八部論名爲達摩鬱多梨部，出三藏記名法盛部，三論玄義名法尙部，尙與上通，字異義同，仍爲法上的異名而已。

十四、賢胄部（Bhadrayaniya） 賢爲部主的名號，以賢爲祖師，故稱之爲賢胄部，其所說與犢子部相同。異部宗輪論說：

賢胄部，賢者部主之名，胄者苗裔之義，是賢阿羅漢之苗裔，故言賢胄，從所襲部主爲名也。

文殊問經只稱賢部，部執異論及三論玄義，則名爲賢乘，這都是譯家譯名，有所不同，而致區分的。

十五、正量部（Sammitiya） 此正量部，爲佛滅後三百年中，從犢子部流出四部的第三部，刋定是非名量，量無邪謬爲正，此部之所立，刋定無謬，故目之爲正量，從所立之法而爲部名。又一說爲量是知識，正確的知識，名爲正量。文殊問經名爲一切所貴部，且謂爲從賢胄部所流出者，又爲一異說了。

在四部之中，以此部的信衆最多，所以本部便儼然以犢子部的正統自居，後來凡是講到這四

部的，總是以正量部來代表犢子部。

十六、密林山部（Sannagarika） 異部宗輪論說：「密林山部者，近山林蓊鬱繁密之地，部主居此密林山，從所以爲名也。」而文殊問經卻名爲笈山部。

以上四部，其敎義與其母部犢子部，大略相同，謂我爲實有，法亦實有，僅因解釋偈語不同，遂致分裂。

十七、化地部（Mahisasaka） 化地部，是以佛滅後的第三百年的末期，仍由說一切有部而別立的。這一部的部主，本是一個國王，爲領有土地的人，所以，便稱他的部派爲化地部，窺基大師的異部宗輪論述記說：

此部之主，本是國王，王所統率國界地也，化地上人庶，故名化地，捨國出家，弘宣佛法，從本爲名，故名化地部。

眞諦法師說：「正地部本是王師，匡正本說，捨而弘法，故名正地。」此說尙稍相近，至文殊問經謂「大不可棄」爲部主之名一說，便似不可信了。

又玄應音義卷二十三說：「化地部，佛滅後第三百年中，從一切有部出也。梵音摩醯奢娑迦，亦稱彌喜捨，娑迦此云地，亦敎地，或言正地，人名也；舊名彌沙塞訛也。」

這個化地部，雖然和上座部是一個系統，但是，它所持的理論，卻極與大衆部相近。例如其

稱現在有體，過去和未來無體之說。在見道上，卽主張以空、無我的行相，而現觀一時，也是否定無中的有。又如許五蘊有雜染之力，立九無之見，說預流果有退，而羅漢無退，所謂法無去來宗也等等，都與大衆部之說相似。

至於文殊問經所謂「大不可棄」之說，原來也有一段來歷，說是部主初生之時，母親不喜愛他，而把他丟棄在井裏面，他父親知道了，深覺不忍，又把他從井裏弄出來，因爲墮井很久，而生命不絕，所以便叫做大不可棄。

十八、法藏部（Dharmagupta） 是從化地部中分出的一部，文殊問經和部執異論，都名爲法護部，十八部論稱爲曇無德部，有的還名法密部，密與藏的含義是差不多的。

這一部也是以部主而立名，傳說他是神通第一目犍連的弟子，常常隨着目犍連尊者，來往於天上人間，每當目犍連到了六欲天，必爲六欲天子說法，追隨目犍連的法藏，聽了師傅所說的佛法，都能持誦不忘，所以，一到目犍連入滅以後，他便把整個的佛法，分作五藏：經藏、律藏、論藏、咒藏、菩薩藏，對於我法二義，其觀點與化地部同，餘義則又多同於大衆部。很多人相信他所立的五藏及教義，因而就創立這個法藏部。

我們知道：四分律出自曇無德律，而法藏部所持律法，便是四分律。後來我國所弘之律，也是四分律，那麼，法藏部應該是我國佛教律宗的淵源了。

十九、飲光部（Kasyapiya） 這一部是從說一切有部所分出，部執異論名爲善歲部。十八部論名爲優梨沙部，或名迦葉維部，文殊問經名迦葉比部，這些名稱，都是部主姓名的異譯。就其年少出家，性賢有德，故名善歲。就其族姓飲光，或身具金光，故名飲光。

傳說部主還只七歲，就證了羅漢果，對於佛法，持誦不忘，他還把佛法撰集起來，分作二類：一類是破外道的，一類是治煩惱的，這一部的教義說：「若法已斷已遍知則無，未斷未遍知則有，業果已熟則無，未熟則有，有諸行以過去爲因，無諸行以未來爲因。」說一切有部的許多佛弟子們，都信仰其說，所以就分立了這一派。

二十、經量部（Sautrantika） 是在佛滅後的第四百年初，從說一切有部分出這個經量部，部主爲鳩摩羅多。

原來說一切有部和犢子部的學者們，自從根本的上座部分出以後，對於阿毘達磨漸作偏頗的發展，但是到了犢子部諸部分出以後，說一切有部中的一部份學者，便又漸漸的不滿意於論典的偏重，於是宣稱以阿難爲師，以經典爲量，成立一個經量部。經爲佛法的根本，律和論，都不過是解釋經典的，並不能超出於經典的範疇之外，一切佛法，爲一經藏，所以，部執異論稱其說經部，文殊問經名爲修妬路部，十八部論名爲修多羅部的，又以其教義有：諸蘊有從前世轉至後世之說，所以又有名其爲說轉部的。眞諦譯名爲說度部，意謂此部能明五陰，從此世能度後世，在

未得聖道以前，五陰是不滅的，所以名爲說度部。

以上將二十部律的流行，說了一個大概，我們可以從這些敍述裏，明瞭佛滅以後之僧團律制的組織，是如何的分歧流行，而使釋尊的教義，從這些分歧流行中，更爲擴大深入，仁者見仁，智者見智，淵博浩瀚，渺無所止，這足見佛教教義的湛深了。

## 五、律教的東來

佛法傳入我國，是從漢明帝永平年間（公元五八——七五），以白馬馱經，入駐洛陽的印度高僧——攝摩騰和竺法蘭爲最早。可是，在當時，以事屬草創，戒本未傳，自永平十年起至曹魏嘉平元年（公元六七——二四九）止，這一段不算短的時間內，是沒有舉行過傳戒法事的，而且自從騰蘭二公入滅以後，至漢桓帝建和元年（公元一四七）的整整八十年間，印度來華的僧侶，幾乎像是絕了跡的一般，過此以後，才有如支婁迦讖、安世高、竺佛朔、安玄、支曜、嚴佛調、曇果、康孟詳、竺大力等諸大德，相繼而來，但是，還沒有傳戒大典的舉行。

在我國首次的傳戒，是魏文帝黃初三年（公元二二九），由來到洛陽的曇摩迦羅（Dharmakala）尊者而起的，他見着我國當時的僧衆，只是剃除鬚髮，身穿縵衣，而沒有律法的行持，尊者覩狀，深以爲憾，誓弘律法，但因種種的所障，徒勞二十一年，至魏少帝嘉平二年（公元二五〇），才能滿其所願，親自譯出「僧祇戒本」一卷，以作課本，敦請梵僧十位大德，立羯磨法，創立以十

大僧傳戒本之先例，此為我國授受戒法的開始，這是民國紀元前一千六百六十一年的事。

在嘉平年間所傳的戒律，是僅依照曇摩迦羅所譯的僧祇戒本，以及曇諦三藏所譯的羯磨，這兩部律法，也只限於洛陽一地而已。本來傳授律法，必須證得戒體，欲證戒體，需要由於羯磨，羯磨便是曇無德部戒律的一種法式；所以，在我國所傳的戒法，實在是採用四分律。但是，對於僧祇律，也可以隨行奉持，並不曾受到限制。

在我國北地，姚秦弘始六年（公元四〇四），鳩摩羅什法師，才譯出十誦律五十八卷，曇摩流支、卑摩羅叉，更廣續翻譯，經過三次的譯述，才將一部六十一卷的十誦律，完全譯就。弘始十二年（公元四一〇），佛陀耶舍、竺佛念等，又將四分律分五次譯出。到了東晉安帝義熙十四年（公元四一八），法顯從印度將僧祇律求來，由覺賢三藏再為翻譯，共為四十卷。宋營陽王景平元年（公元四二三），佛陀什再譯就五分律三十卷。那麼，在五部律中，於劉宋以前，傳到我國的，便已經有了三部。其餘迦葉遺部，在東魏孝靜帝定武元年（公元五四三），始譯出戒本一卷。即所謂解脫戒本，餘律便始終沒有譯就。當時諸律，相互弘揚，但光大昌行於後代的，卻只有四分律而已。

在元魏孝文帝的時候（公元四七一——四九九），有一位法聰律師，本學僧祇律，後來精研曇無德部的四分律，而輟僧祇律的講授，專力弘揚四分律，不過都只是口授，並沒有見諸簡牘。直到道

覆律師，才造疏釋文，也不過只有問答，以資其釋前旨。惠光律師以後，始有章疏，而開四分律藏疏釋之風，當時所稱的三要疏爲：

一、光統疏略四卷。

二、智首廣疏二十卷。

三、法礪中疏十卷。

這三要疏爲當時所習用，因而有人便爲四分律宗，立下了九祖，其九祖爲：

一、法正尊者——即四分律主。

二、法時尊者——爲我國四分律宗的初祖。

三、法聰律師——爲初開元祖。

四、道覆律師——作疏問答立義。

五、惠光律師——作四分章疏。

六、道雲律師。

七、道照律師。

八、智首律師——作廣疏二十卷。

九、道宣律師——作四分行事鈔三卷、

在這九祖之中，從道雲律師起，便又出了流派，在道雲門下，有兩位賢能弟子，洪遵與道洪。洪遵傳洪淵，洪淵傳法礪，法礪傳道成。而道成門下，復出兩人，即滿意和懷素，滿意居西塔，大弘法礪的相部律，而懷素居東塔，即成爲世所習知的東塔律。這樣的流衍，在四分律的傳授下，便又分成了兩派——相部律和東塔律。

再從上第七祖，道照律師傳智首，智首傳道宣，道宣久居終南山，而成南山律宗，此宗後代久傳，至今猶是，所以，道宣律師雖爲前此九祖中的第九祖，後來律宗興盛流衍，他竟被稱爲南山律宗第一位高祖大師的尊位！

當懷素撰著四分律開宗記，破法礪十六大義的時候，滿意律師的門人定賓律師，又作破迷執記一卷，就是要破除懷素的迷心，而救護法礪的大義。滿意乃授法大亮，大亮傳曇一。曇一講四分律凡三十五遍。曇一弘相部及南山律，而於道宣律師的行事鈔，曾作有發正記，以闡揚其義理，使南山律宗，能大顯於後世，開濟的功勛，實在應該歸之於曇一。

## 六、南山律宗

由上節所述，便知律法在我國初傳的時候，是四律雜弘，並沒有一個作爲中心準則的律法，直到道宣律師，繼承智首律師的系統，專弘四分律，以樹立佛徒的生活規範，才漸漸的建立了我國的中心律法。因爲道宣律師，久居終南山中，所以，世稱爲南山律宗，在我國這是一派獨傳。

道宣律師所著的行事鈔，從宋以來作註釋解的，竟有一百餘家之多。

因此，南山律宗，成爲我國獨創，到唐代末季，經過一次教難和五代的喪亂以後，律宗也和以外的各宗一樣，呈現着衰微景象。但一到宋代，允堪律師作行事鈔會正記，元照律師作行事鈔資持記等，大弘律法，而衰頹不堪的南山律宗，又復興盛起來。至元、明兩代，南山律宗的傳統，雖然沒有中斷，但不能以比前發的典型，而典籍又多已失其存在，再又表現着衰微的趨勢。

直到明末清初，南京古心律師，徒步到了五台山，得見文殊菩薩於雲端，爲之授戒，使古心頓悟心地法門，視大小乘的律法，都好像從自己胸臆裏流出一般。於是他返還至金陵，便在靈谷寺開戒說法，重興南山律宗。古心的法嗣三昧律師，再於金陵東南七十里的寶華山，闢一道場，開始建立南山律宗的門戶，由他所主持的戒席，竟有百餘壇之多，受戒弟子滿天下；他的著名弟子有二人，卽香雪律師和見月律師。見月繼嗣寶華山的法席，香雪卽到常州天寧寺，都是在大弘律宗。

其後見月傳定菴，定菴傳松隱，松隱傳因緣，因緣傳珍輝，珍輝傳文海，相繼領導寶華山一派，使其不失規模。淸世宗雍正十三年，特詔文海入京（北京），主席大法源寺，旋卽奉命開了三壇大戒；當時四方乞戒的人們，竟達一千八百一十九人，使寶華山這一派，從此分支於北方，再不局限於南方，而成爲全國性了。文海律師主持戒席三十年，得戒學徒遍天下，數逾十萬人，南

山律宗，乃賴以大興。太平天國之亂的時候，寶華山首當其衝，破壞甚大，亂後重建，每年戒壇常開，故能得續佛慧命，這實在是南山律宗，對於我國文化上的大貢獻。

不過，南山眞脈，却付一度失去其三大部，直至清代末年，才由徐蔚如居士，從日本請歸，重刊於天津刻經處，而錯誤特多，令研習者望而生退轉心，於是，便有弘一大師——俗姓李，名叔同，爲清末民初一大學者，後出家爲僧，法號弘一——發大誓願，以畢生精力，研究戒法，護持南山律宗，乃徧考中外律叢，校正三大部及其他律藏，二十年中，幾無日不在律藏中，研討探究，發揚深顯，務期戒律一藏，大著僧海，普及四衆，使南山之律，大放厥光，所以，弘一大師，便成爲近世對律教最有貢獻的人物。

南山律宗所弘揚的四分律，在我國來說：也確實有其特殊的勝緣，壓倒其他諸律，而獨放異彩，成爲我國佛教律儀的中心，這純係道宣律師努力開創的成果，他對於四分律，作了幾項大貢獻，也可以說是幾項大改進。

第一、我國人的本性，以及我國固有文化的特質，都不是僅求自了而已，而是要兼利衆生的；換句話來說：就是我國的人們，大都是大乘的根器，絕不以小乘自居。可是諸部律法，又大都是屬於小乘的，即四分律也不例外。不過，四分律的含義和作用，是通於大乘的；道宣律師，便對於四分律做了一番融小歸大的工作，而使四分律成爲大乘律法。

第二、道宣律師在另一方面，也有至大的貢獻，就是所謂教義的判釋了，他把釋尊的一代教法，融攝判爲化教和制教，化教就是屬於理論方面的，制教乃是屬於行持方面。化教是要使研究教義的人們，能够從佛陀的各部經典中，瞭解其全部的義理而起信，由信力而趣入於定慧的法門；制教則是要使佛門徒衆，能够遵守佛陀所制的戒律，迅能契證定慧而得解脫爲旨趣，正如我國儒家所謂：「禮防於未然之前，而法禁已然之後」的道理是一樣的，不過，儒家之說，是只有「防」和「禁」的消極意義！而佛陀之「化」和「制」的教義，則除了具有自制內心的作用而外，還具備了利他的積極作用。

由於上述兩項，足見道宣律師，給予我國佛教的貢獻，是非常之大的。

凡是一個宗教的流傳，最重要的條件，便是他的特定制度；佛教建立的最重要條件，也就是他的戒律；如果佛教戒律，只限於小乘，又那裡會有大乘佛教呢？所以，道宣律師圓攝教義，融納律法於大乘，這實在是深深的契合釋尊制律的意旨，所以我說：他是中國佛教的大貢獻者。

從印度傳播的律法，原是適應當時當地的人事而制定的；傳到我國，時固不同，地亦有異，人們的習性更是各各懸殊，事象的關係也自分歧，一切客觀條件有了歧異，自然就難以整個接受，而必須有因時、因人、因地、因事而制其宜的改變；才能適應新環境而流傳。比如托鉢乞食和結夏安居的律法，我國就沒有普遍的遵行，就是一個最顯明的例子。從這些例子上，也就可以說

明由印度攜來的一套律法，經改造而成為中國佛教徒能夠共同遵守的律法，這確是一件最不容易的工作，這種艱鉅的工作，終被道宣律師的努力而完成。

但是，富有創造性的中國佛教祖師，還是不以印度原制的律法為滿足的，還需要有更能適合中國情形的律法；所以，他們便另有創作了。在道宣律師開宗後不及百年的時候，由百丈懷海禪師，又完成了「百丈清規」的創制。本來，禪宗是不講造作的，他們崇尚超脫和樸質，是絕難繩之禮法的。可是，適應我國實際需要的佛教禮法——「百丈清規」，竟由禪門產生出來，足見佛教絕不是離去現實的宗教了。所以，唐代柳宗元作的「百丈碑銘」，曾盛讚懷海的制作說：「清規之中有律禮」。宋代大儒程明道，在定林寺見到僧衆堂內，周旋步伐，威儀濟濟，擊鼓敲鐘，內外肅靜，一坐一起，並契清規，他便喟然感嘆的說：「三代禮樂，盡在此中！」

到了五代（公元九〇七——九六〇）時候，百丈清規，因戰亂而失傳，後人蒐集散帙，重行編訂刊佈的有：

一、宋徽宗崇寧二年（公元一一〇三），宗賾禪師的崇寧清規。

二、宋度宗咸淳二年（公元一二六六），惟勉禪師的咸淳清規。

三、元武宗至大四年（公元一三一一），東林咸公的至大清規。

四、元順帝至元四年（公元一三三八），百丈山德輝禪師，奉詔滙集以上三種清規，整理修訂，

成爲「詔修百丈清規」，詔諭天下僧人，悉當依行。

這些清規，現在都收存於大藏的律藏中，大部被採爲叢林禮法，但以時勢變遷，清規的一部份，不免被習慣法和國家法令所代替了。我們憧憬前德的創制，盱衡時世的潮流，展望將來，又極希望舊律的改進，新律的創制，則佛教幸甚！

## 三、理論體系

### 一、戒學特質

當釋尊臨滅的時候，阿難尊者，曾提出四個問題請問，其中一個是說：「佛涅槃後，誰當作師？」

釋尊回答說：「汝等比丘，於我滅後，當尊重波羅提木叉，如闇遇明，貧人得寶，當知此即是汝等大師，如我住世無有異也。」

按梵語「波羅提木叉」（Pratimoksa），譯爲「別解脫」，從「因」而得名，佛門七衆（比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷）所受的戒，都稱爲「別解脫戒」，以其能夠別別的防止罪非，所以便稱作「別」。至於爲何稱作「解脫」？則以持戒能免於罪戾，而能解脫罪非；又以其能證得有爲和無爲兩種解脫果，所以便稱爲解脫了。在遺教經上說：「戒爲正順解脫之本，故

名波羅提木叉」。是則在佛說的教義中，「波羅提木叉」被譯作「別解說」，其意義是很明確的。

又在舍利弗問經上，解釋「波羅提木叉」的含義說：

波羅提木叉，名最勝義，以何義故，名爲最勝？諸善之本，以戒爲根，衆善得生，故言勝義。復次，戒有二種：一、出世，二、世間，此世間者，能與出世作因，故言最勝。復次，戒有二種：一者依身口，二者依心，由依身口戒，得依心戒，故名爲勝。

由於舍利弗問經的解釋，使我們知道佛門七衆，所受戒律，都是要防止身口七支的罪惡，這意義雖然非常淺顯，却也最爲根本；倘若不具有此種別解說的意義，那麼，正定和守道，都無法成就了。所以，便以這最勝義的「波羅提木叉」，以名戒法，遂更顯得戒法的重要了。

戒，在名義上，除了波羅提木叉之外，還有兩種：一是毘奈耶（亦稱毘尼），二爲尸羅。毘奈耶這個名稱，前面已略說過，茲再詳細的解說：梵語毘奈耶（Vinaya），大都譯作律、滅、調伏、善治等語，而以律爲正譯。律爲禁制之法，以律爲準繩，便能夠滅除罪非，調伏煩惱，善治身心而得清淨，所以，四分戒疏便說：

律者，法也，從教爲名，斷割重輕，開遮持犯，非法不定，故正翻之。

由此足知戒即律，律亦即戒了。

還有人說梵語優婆羅叉（Uparaksa），也是律的正譯，在大乘義章解釋優婆羅叉之名說：

> 律者，外國名優婆羅叉，此翻名律，解釋有二：一就教論，二就行辨。若當就教，詮量名律；若當就行，調伏名律。

釋尊以律爲禁制之法，依於律法，而詮釋其量的重輕，以分辨犯與不犯；這便是優婆羅叉之所以就教而譯作律的含義。若就依律而調伏煩惱，滅除罪非的義理來說：便與毘奈耶就行動而譯爲律的理由是一樣的。但是，在各種經論裏面，大多數使用毘奈耶以名律，即三藏中的律藏，也就稱爲毘奈耶藏，並沒有叫做優婆羅叉藏的。有人說戒律的名稱，除毘奈耶、波羅提木叉、尸羅三者之外，應該多有一種優婆羅叉的名稱，我想，那是沒有必要的。

再說是所謂尸羅了。梵語尸羅（Sila），譯爲清涼，也有竟自譯作「戒」的。在大乘義章上說：

> 言尸羅者，此名清涼，亦名爲戒，三業之非，焚燒行人，事等如熱，戒能防息，故名清涼，正翻彼也；以能防禁，故名爲戒。

又智度論的解釋說：

> 尸羅，秦言性善，好行善道，不自放逸，是名尸羅；或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。

從這句話來看，則尸羅之名，除了「不受戒行善」的含義外，與其他三名，也就同其意義。

不過，在大乘戒法中，常是以尸羅爲名；而小乘戒法，又多以毘奈耶和波羅提木叉爲名。實則三名互通，只是義有廣狹，援用上便不免有所差異，例如在中國有通稱律、戒、制教、處學等名稱。在優婆塞戒經卷七釋戒說：

何因緣故得名爲戒？戒者名制，能制一切不善不法，故得名制；又復戒者，名曰清涼，遮煩惱熱，不令得入，是故名清涼。又復戒者名上，能上天上，至無上道，是名爲上。又復戒者名學，學調伏身心智慧諸根，是故名學。

戒的名義，實在太多，但亦各有一義以受稱，解釋上雖略有不同，而實際是沒有差異的。

以上是就「戒」的名義上加以說明，茲再就「戒」的實質上，來略加研究和分析，便有「戒體」、「戒法」、「戒行」、「戒相」等四科：

一、戒體：是說受戒的人們，在登壇受戒的時候，答覆羯摩和尚的三問，在那一剎那的時間內，而取得了自己防非止惡的功能，從心之深處，對自己的承允受戒，負了心理上的責任，而種植所得妙善無漏法，是爲戒體，亦名無作戒體（一經受作之後，無煩再作，所以稱爲無作）。

總之，身心俱受妙善戒法，充滿止報，叫作戒體。

二、戒法：就是釋尊所制定的種種規律，以禁制諸弟子們行爲的一些律法，是爲戒法。

三、戒行：是說依據所受的戒法，而隨順戒體，表現於身、口、意三業的合法行爲，是爲戒行。

三、戒相：這是說，依從戒法的條規，在實行進修的時候，其行狀有種種的差別相，是爲戒相。

在以上四科之中，尤以「戒體」最爲重要，因爲，受戒的人們，當他從授戒和尚，接受戒律的當兒，他發出必守戒律的誓詞，就在這個時候，他內心裏會生出一種力量，而這力量，就一定會引起或策勵自己的內心，發生止惡修善的行動力量，這力量便是戒體；也是所謂戒的體性，受戒的根本意義，便在這個體性上。

同時，戒體的基本理論，又是從「業力」而來，所謂「業力」，即以我們決定我們現在和未來的事象；而現在的行爲，更能夠決定將來的結果，這種因果定律，便是「業力」的作用。因爲我們的行爲，可分爲三類：一是身的行爲，二是口的行爲，三是意的行爲，身口兩種行爲，是外表的行爲，這叫作「表業」。而意的行爲，便叫作「無表業」。大凡人們的行爲，總需要具有身、口、意三要素，才能成爲一個完全的行動；所以，在戒律上，由於身口兩業，能夠防惡，所表現的姿態便是戒行、戒相。更由於「無表業」的內心力量，也可以止惡，這「無表業」即成爲戒體了。

綜上所述：戒體是基本的，而其他三科，即爲一切戒的輔助條件；依據戒法，受了戒的人們，於其本身之內，得了無表業的戒體，隨順於戒體，而表現於三業的動作之上，戒行緣以成立。由於這種行動所表現的美德、威儀、莊嚴，是爲戒相成就。持戒的人們，必須具有此四科，才算完滿無缺。

## 二、戒與定慧

佛教，確實是一種可以實證的宗教，一切佛法，都能够在我們的心身上，取得確切的證驗；學佛而不力求佛法的實證，等於進入了寶山，而竟沒有取到寶物，空着雙手出山是一樣的。

不過，佛教的宗乘很多，也便發生了差別互異的不同；但在各宗各派的教法裏，我們可以用境、行、果三者去條理它；在各種行法裏，我們也可以用戒、定、慧三學的次第去統攝一切；這便是戒定慧三學的重要性。

至於戒定慧三學的簡單釋義；定爲六根涉境不隨緣；慧爲心境俱空，而能照鑑萬有；但以五乘佛法深淺廣狹的不同，便發生了很大的差別，五乘佛法，雖各有戒定慧三學的意境，但從其內容上說：還是極其懸殊。即以戒學來說：人天乘法所持的五戒或十善戒，若以之與聲聞、緣覺所持之戒，以及菩薩乘所持的三聚淨戒比較起來，兩者之間，確是差得很多。戒學是這樣，定、慧兩學也是這樣的。三學的次第，是從行者依次修行，而循序起信，來予以說明的，這是屬於大乘

戒學。

再就是小乘斷惑證眞的修行次第，有的地方，更在戒定慧三學之外，加上身的一項，成爲身、戒、定、慧的次第，這在修行的方法上說：實在很有道理。本來，諸法的次第，是相因而生；因觀身而持戒，由戒而生定，由定而發慧。凡是一位修學佛法的人，都應該知道身體的脆危不實，然後才能發生那以不堅實的身軀，換取堅實的決心。本來，身軀是四大（地水風火）、五蘊（色受想行識）的假合體，而凡夫執著我和我所，所以無邊無際的惑業，也就循之而起，於是，貪戀愛著，就永難解脫了。

戒、定、慧三學，便是使人們逃出這種苦境的法門，由於戒行的精嚴，正知而住，使心不爲五欲之境所動，由此進而修定，由修定而離欲，依定而發慧，有慧便可以降伏內心的煩惱，而得到解脫。所以，戒、定、慧三學，便成爲修行大小乘佛法的康莊大道。

至於說到三學的連環性，也就是所謂三學圓融的行相，因爲想要斷除煩惱，了脫生死，非依慧莫能；而這種無漏智慧，却又不能無因而至，必須在定的基礎上才能發生，所以「定」便是修學觀慧的方便法門；於是，沒有正定，慧是修證不起來的。正好像一間深密無隙的靜室，於中燃起燈燭來，燈光才能明淨有力，照破黑暗，這個譬喻，就是說明由「定」中發出來的「慧」，才是眞慧，才可以眞正的斷除煩惱；假若是一枝風中之燭，搖擺不定，那麼，它的破暗力量，便必

定不會強烈，這證明慧的力量微弱，是不能斷除煩惱的。所以，修慧必先習定，但定之一字，又有正定和邪定的分別，欲修習正定，必須依止淨戒。當知沒有淨戒，不但是不易得「定」，即使得之，也就會變成邪定了，邪定是解脫和涅槃的障礙物，習定行者，當注意之！

於此，我們需要獲得正定，必須嚴持淨戒，因爲戒是防止身口七支，陷於非法的有效妙藥；所以，戒又成爲定的勝因。遺敎經上說：「因依此戒，得生諸禪定，及滅苦發慧。」從這句話來看：因戒生定，由定發慧，慧即由持戒而生，這可謂是戒定慧三學的圓融連環作用。所以，在六祖法寶壇經的定慧品，開始便說：

善知識！我此法門，以定慧爲本。大衆勿迷！言定慧別。定慧一體不是二，定是慧體，慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定，若識此義，即是定慧等學。

六祖大師，將定慧一體的道理，說得很透徹，太明瞭，簡直又不是前面所謂三學連環所能盡其義了。

## 三、化制二敎

釋尊一代的敎義，自從東來以後，經過我國先德們的研究和判釋，已經比較在印度的時候，簡明而有組織得多了。如天台宗的五時八敎，華嚴宗的三時，以及小、始、終、頓、圓五敎等的判釋，而律宗的道宣律師，即就敎相上，將佛陀全部的敎義，判爲化制二敎的兩大類：

一、化教——化益之教（偏於入道方面），即一切經藏論藏所講說的教義，使得受教的人們，能夠容易瞭解，以深入智慧禪定的法門。

二、制教——制戒之教（偏於行爲方面），即律藏中所制定之一切律儀法，使得受教的人們，能夠如法護持戒律的一種法門。

道宣律師這樣的判釋之後，傳至宋代杭州靈芝寺的元照律師，在他所著的行事鈔資持記裏曾說：

一代時教，總歸化制，開其信解，用捨任緣，故名化教。定其條章，違反有過，名曰制教。

於此，我們可以看出：道宣律師對於一代時教的闡明判釋，已經建立了堅固的戒律地位，使成爲整個教義的二分之一，而又有互相關聯，更不可須臾或離的重要性。所以，釋尊於其臨滅的時候，遺囑諸弟子們說：

佛滅後，當以戒爲師。

必須知道，一個宗教的流傳，其最重要的條件，不外乎是要具有特殊的制度；而佛教的僧團，得有今日的成果，也就是因有殊勝的戒條，建立在超越制度所護持的緣故。

但戒律一藏，原來被人認爲是自利的小乘行派所專習的法門，而道宣律師，根據佛陀「以戒

爲師」的道宣，就曾盡力做過一番融小歸大的工作，闡顯戒律不僅是局限於小乘，而含攝具有互通大乘教義的殊勝意義；於是，他就立定戒學的基礎，專志弘揚大乘律決。

由於道宣律師，這樣合理的解說和主張，使得素來被認爲小乘的律學，得着充分的大乘精神的作用，所以，南山律宗，遂成爲融小歸大的一乘律宗。

在大乘教的領域中，而道宣律師能夠卓然獨立，成就其學說，以發展流傳於現在，這實在還不是一件偶然的事。

實在的說：佛陀的一代教義，都是互通而不可分離的，例如華嚴經，應該是判爲化教所攝，但在華嚴會上，世尊卻曾明白的說：

戒爲無上菩提本，應當具足持淨戒，若能具足持淨戒，一切如來所讚嘆。

又說：

戒爲惑病最勝藥，護諸苦厄如父母；痴暗燈炬生死橋，無涯業海爲船筏。

我們看了華嚴經這些說法，正是爲着戒律作解釋，而其他經教的同樣例子，還是很多；所以說，化教正是爲制教的說明，而制教便又成了化教的實行。

綜上所述，可以知道佛法的根本是重於行持的，以小乘自修自度看來，固然是行持，但能擴大其修學大乘的慈悲精神，更就是修持特殊的妙行了。因此，道宣律師，能融小趣大，使得大小

互用，渾而爲一，以成立佛陀敎義的整體觀，這是南山律宗在理論體系上的一大建樹。

復次，我們還必須知道：釋尊制戒的目的，是在於攝僧，所以戒條裏面所說的種種——說這樣是犯戒，那樣就是不犯戒，這樣可以作，那樣就不可以作，這都是就世間法而立言的。因之，我們就不以實相法，來作爲批評和衡量戒學的，在諸法實相當中，是沒有「我、人、衆生、壽者……」的可言。但佛弟子們，尚居處於世間之上，生活起居，時時刻刻，都要和別人發生關係，因而世間的是是非非，善善惡惡，佛弟子也需要好好的加以分辨，隨順修習，由世間法進修而趣入出世法，否則，佛法就會與世間脫節，而不能久住世間了。所以在戒律當中，常說到人、衆生、壽者、時間、空間、作者、受者等的名相，也就因此而有犯、不犯、輕重、開遮等等的差別。雖然諸法實相，不礙緣起，而佛陀爲了要護持佛法久住，不得不假名說戒。可是世間的人們，却重者重之，輕者輕之，妄自的起出了分別識來，所以佛陀在毘尼藏中，不論說眞諦實相，而後世的學子們，却偏偏多依談理，而輕視戒律，放棄修持實證，以招致世間的譏呵，自取墮落，這是不懂釋尊制戒的本意，所弄出來的後果。

## 四、止作二持

佛教的教義，在內容方面，也有倫理的概念存乎其間，戒律便是實行這倫理觀念的具體規範。本來，人生的最高理想，就是要求取最高善良的目標，戒律的根本精神，即在於此；所以過去

七佛偈說：

諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教。

這「諸惡莫作」的說法，便是所謂「止持門」，也就是「止惡門」。而所謂「衆善奉行」，又稱爲「作持門」，也就是「修善門」了；一切戒律，都可以攝歸而爲「止持」和「作持」兩門。換一句話來說：便是「止惡行善」的法律，但是，止惡和修善的最高目的，究竟在什麼地方？這倒是研究律學的主要問題。

原來，佛教的最高目的，是在求取精神上的解脫，便是「涅槃」，涅槃的境界，即是一種永遠和平，永遠安樂的超絕境界，而我們要想達到這個境界，就必須先行把自己的我相(妄執)打破，而使精神上來一個大轉彎，這種境界才可以說是眞的獲得。

因爲，人世間的所有一切主義和思想，每每是增加人們的痛苦，例如放蕩的享樂主義，就不但是無法解決人生的根本問題，反而是人生苦惱的主要原因。即另一方面的苦行主義，也是苦上加苦的，更無法使人生問題得到解脫。至於經濟上和政治上的制度，固然可以保證人一部份的幸福，然而也是有限度的。所以，對於人生根本上的救濟，還是要以精神上的解脫爲極則。

但是，我們要求得精神上的解脫，就必須重視佛教的因果論，行善得樂果，作惡受苦報，苦樂的果報，就是來自於受者往昔的善或不善的夙因，然而，誰又不想離苦得樂呢？這離苦得樂的

關鍵，能操之在我的，便是「止惡行善」的道德行爲。凡是道德的行爲，在守持的時候，總不免要忍受一些痛苦，而結果却是快樂的。再從反面來說：由於不道德的行爲，雖然有時可以獲得暫時的快樂，結果必定是痛苦的。所以，我們爲了自己的快樂和幸福，就必須止惡行善才對。

世尊在世時，波斯匿王曾對佛陀說過：

若能於身口意行善，是名愛己，若是身口意行不善業，名不愛己。

釋尊當時就答波斯匿王說：

實在是這樣的，若人身口意行惡者，是名不愛己，爲什麼呢？彼爲惡者，雖然怨讎，不必速能對我有所傷害，若自造惡業，毁害甚深，是以自作惡業，名爲不愛己。

波斯匿王又對佛陀說：

若修善行，名爲護己，若行不善，名不護己。

釋尊又答覆他說：

實在是這樣的，他人雖以象兵、馬兵、車兵、步兵圍繞自己，不名護己；爲什麼呢？非內護故，若人身口意行善，雖無四兵，名爲護己，有內護故。此內護者，勝於外護，名眞護己。

我們從釋尊和波斯匿王這番的對話來看，止惡行善，表面雖屬利益他人，實則利益自己。不

能止惡行善，雖然得着暫時的利益，而終結却是損害了自己。於此，便可以獲得結論了；所謂利他便是自利，害他即是自害，所以，學佛的人們，就必須以止惡行善來利益他人，才算不失本份。

復次，再就一般社會道德來說：人是生活於社會的動物，人與人之間，以及人與一切衆生之間，如果沒有道德觀念，那麼，社會的安寧和秩序，自然就會遭到破壞，而人類也就會難以生存在這個社會上了。所以，阿含經一〇四四上，佛告一婆羅門長老說：

我當爲汝說自通之法（就是人與人相處之法），何等是自通之法？謂聖弟子作如是守，我不作念，若有殺我者，我所不喜；我若不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生戒，不樂殺生。

我若不喜人盜於我，他亦不喜，我如何盜他？是故受不盜戒，不樂於盜。

我不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻婦？是故受持不他婬戒。

我尙不喜爲人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄語戒。

我尙不喜他人離我親友，他亦如是，我今云何離他親友？是故不行兩舌。

我尙不喜人加麤語，他亦如是，云何於他而起罵辱，是故於他不行惡口。

我尙不喜人作綺語，他亦如是，云何於他而作綺語，是故於他不行綺語。

以上是釋尊解說七支（身三口四）的道理，即是人與人和合相處的常識，也就和儒家所謂「以己之心，度人之心」、「己所不欲，勿施於人」的道理是一致的，以自己之心，來衡量他人之心，如果人人能夠這樣的做，社會就自然的安寧了。也只有這樣的做，自己才能夠獲得安居樂業，精神上才能得着眞正的解脫。縱然我們不相信有他生來世的話，就是爲了現世的幸福和安樂，也應該着重於止惡行善才對。

說到這裏，我們可以作個結論了，就是說，佛教的戒律，固然是不出每個人身心活動的軌則，同時也是人類存在不可或無的條件，爲了要使人們都能止住惡業而不造，力作善業而不怠的因緣，世尊特設施了這個軌則——止作二持的戒律。

我要重複的說：「止持」是諸惡莫作之義，「作持」是衆善奉行的意思，就是身心語意的動作，應止則止，不止就會越軌；應作則作，不作就會違法；比如火車依於軌道而駛，輪船依於航線而進，火車輪船，都不能越於軌航道線之外，應行其所行，而止其所止，所以，人們之身語意的動作，都應該有應作應止的軌則，這個軌則，就是佛教的戒律。

## 五、律宗典籍

時至今日，我們要研究律宗教義及其理論體系，除了翻閱舊籍而外，實在是無從探索；所以，本文第一節理論體系的敍述，關於律宗的重要典籍，便不能不臚列出來，以備研究者的參閱。

在第二節「開宗緣起」內，著者曾有一些關於律宗典籍的敘述，但語焉不詳，而這一節的記述，又頗現重床叠架之感，然而，雖有這些毛病，但此章却不能不述。

當世尊入滅的那年，其大弟子等，結集三藏，優婆離尊者，在一夏九旬的時間內，分八十次誦出全部律藏，稱爲「八十誦律」，這就是佛陀制律的根本律法，以後的各律，都是從這裏所分出來的。所分出的各律，各有弘揚，而這個根本律法——八十誦律，却是名目雖存，而實際分散了。不過，戒疏上却說：

時援利機，各體權實，雖開異制，不相是非，故但通爲八十誦律，大毘尼藏（律藏）。

所以，整個的一部律藏，都可以說是一部「八十誦律」藏，這麼一來，則八十誦律，不僅是沒有名存實亡，而且經後人的不斷弘揚，名實俱得，且發揚而光大了。

因爲要敍述律宗的典籍，便不能不追記這律藏的根本大律——八十誦律，以提起讀者的注意，雖然「開宗緣起」一章內，已有述及，但此爲專章，仍有略述的必要。

首先，應該知道的，是佛滅後的第一年，首次結集三藏的時候，當時就已經分成上座部（窟內部）及大衆部（窟外部）兩部，這就是小乘的根本二部。

佛滅百年以後，優婆毱多的時代，又分出的曇無德部、薩婆多部、彌沙塞部、迦葉遺部、婆麤富羅部等五部。

於是，嗣後律教的典籍雖多，但總不出這五部範圍之外，後人的闡揚述作奉持，也總在這五部範圍之內，所以八十誦律，為全部律的根本，而這五部律者，便是全部律的枝葉了；因而蔚成整個的律藏。

在這裏，還應該說明的，就是在我國弘揚的，是偏重於四分律，四分律就是曇無德部律，第二節中已經說及，茲不再贅。

關於律宗的典籍，本來沒有重要和不重要的區別，如果是屬於研究方面，便任何的一種，都是很重要的；如果是屬於修持方面的話，那麼，任擇一律而遵守奉行，也就很夠了。這是著者於敍述本節的當兒，應該奉告讀者諸君的一點微意。

根據上述的微意，將大正毘尼藏中所有的律、律疏等典籍，全部表列出來，以供參閱：

大正藏律藏全部典籍表

| 律典名稱 | 系屬 | 卷數 | 譯述者及時代 | 備註 |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| 十誦律 | 一切有部之本律 | 六十一卷 | 後秦弗若多羅鳩摩羅什合譯 | |
| 彌沙塞部和醯五分律 | 彌沙塞部 | 三十卷 | 宋佛陀什等譯 | 此律有略稱為彌沙塞律，或五分律者，和醯，梵語，其義不詳。 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 彌沙塞五分戒本 | 同上 | 一卷 | 同上 | 列擧五分律之戒相。 |
| 彌沙塞羯磨本 | 同上 | 一卷 | 唐愛同錄 | 五分律所用僧中之戒本。 |
| 摩訶僧祇律 | 大衆部 | 四十卷 | 東晉佛陀跋陀羅與法顯合譯 | 爲大衆部所傳，現存藏中。 |
| 摩訶僧祇律大比丘戒本 | 同上 | 一卷 | 東晉佛陀跋陀羅譯 | |
| 摩訶僧祇律比丘尼戒本 | 同上 | 一卷 | 東晉法顯與覺賢合譯 | |
| 四分律 | 曇無德部 | 六十卷 | 姚秦佛陀耶舍與竺佛念合譯 | 卽四律之一，由曇無德採於上座部律藏而成者 |
| 四分比丘戒本 | 同前 | 一卷 | 姚秦佛陀耶舍譯 | 亦名曇無德戒本。 |
| 四分僧戒本 | 同前 | 一卷 | 同上 | 由四分律中列擧之戒相，或稱戒經，現存藏中，我國歷代高僧，對此書之疏註特多。 |
| 曇無德律部雜羯磨 | 同前 | 一卷 | 曹魏康僧鎧譯 | 爲佛律傳入我國之最早者。 |
| 羯磨 | | 一卷 | 曹魏曇諦譯 | 羯磨可譯作作業或辦事之義。 |
| 四分比丘羯磨法 | 同前 | 一卷 | 宋求那跋摩譯 | |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 十誦律比丘波羅提木叉戒本 | 一切有部 | 一卷 | 姚秦鳩摩羅什譯 | |
| 十誦律比丘尼波羅提木叉戒本 | 同前 | 一卷 | 東晉法顯集出 | |
| 十誦律羯磨比丘要用 | 同前 | 一卷 | 宋僧璩撰出 | |
| 薩婆多毘尼毘婆沙 | 同前 | 九卷 | 失譯 | 毘婆沙，梵語，爲廣說毘婆多論，爲律部五論之一，解釋十誦律者。 |
| 薩婆多毘尼摩得勒伽 | 同前 | 十卷 | 宋僧伽跋摩譯 | 摩得勒伽，爲論藏別名，即律部五論之一。 |

在大正藏的律藏中，緊接着上表所列的典籍，便是唐義淨法師，從印度求來的十八部律法——根本說一切有部，著者依然要把它列表於後。不過，在我國赴印求法的高僧中，最爲我們所熟知的是法顯、玄奘、義淨等三位大師，而法顯求來了「大衆部」律，義淨則將「根本說一切有部」的律法全部的傳承過來，使我國佛教的律法大備，這實在是我們不應該忘記的歷史一頁。現在，將它列表於次：

| 律典名稱 | 卷數 | 譯者及時代 | 備註 |
|---|---|---|---|
| 根本說一切有部毘奈耶 | 五十卷 | 義淨譯 | 毘奈耶，梵語，即律藏之別名。 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 根本說一切有部苾芻尼毘奈耶 | 二十 | 同前 | 薩婆多部比丘尼之根本大律藏。 |
| 根本說一切有部毘奈耶出家事 | 四卷 | 同前 | 特明受戒之事。 |
| 根本說一切有部毘奈耶安居事 | 一卷 | 同前 | 特明安居之事。 |
| 根本說一切有部毘奈耶隨意事 | 一卷 | 同前 | 特明隨意自恣之事。 |
| 根本說一切有部毘奈耶皮革事 | 二卷 | 同前 | 明皮履、臥具等之制戒者。 |
| 根本說一切有部毘奈耶藥事 | 十八卷 | 同前 | 明食物之事，律以一切食物爲藥。 |
| 根本說一切有部毘奈耶羯耻那衣事 | 一卷 | 同前 | 明功德衣之事。 |
| 根本說一切有部毘奈耶破僧事 | 二十卷 | 同前 | 特明提婆破僧之事。 |
| 根本說一切有部毘奈耶雜事 | 四十卷 | 同前 | 習受戒安居之雜事。 |
| 根本說一切有部毘奈耶尼陀那自得迦 | 十卷 | 同前 | 書爲經之本事十二部尼陀那，爲十二部中之因緣經，自得迦爲關於律的緣起本生的說明。 |
| 根本說一切有部毘奈耶百一羯摩 | 十卷 | 同前 | 揭示、受戒、說戒、懺悔等所關之一一羯摩法者。 |
| 根本說一切有部戒經 | 一卷 | 同前 | 說二百五十戒的戒相，說戒時誦之者，亦稱戒本。 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 根本說一切有部苾芻尼戒經 | 一卷 | 同前 | 即苾芻尼戒本。 |
| 根本說一切有部毘奈耶尼陀那目得迦攝頌 | 一卷 | 同前 | |
| 根本說一切有部毘奈耶雜事攝頌 | 一卷 | 同前 | |
| 根本薩婆多部攝律 | 十四卷 | 同前 | |
| 根本說一切有部毘奈耶頌 | 三卷 | 同前 | 爲尊者毘佉造。 |

以上共計一十八部，凡一百八十餘卷，都是義淨在印度請回，更是他一手翻譯出來的。他最初聲明是爲求律而去，結果竟能達成目的，其志可嘉，其行亦足稱了；這便是古代偉人的獨到處。

茲再表列其餘的律典

| 律典名稱 | 卷數 | 譯述者 | 備註 |
|---|---|---|---|
| 解脫戒經 | 一卷 | 元魏、般若流支譯 | 列迦葉毗部別解脫戒之本條者。 |
| 律二十二明了論 | 一卷 | 陳、眞諦譯 | 弗陀多羅多造，亦稱明了論，爲律部五論之一。 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 善見論毘婆沙 | 十八卷 | 蕭齊、僧伽跋陀羅譯 | 亦稱善見論，爲律部五論之一。 |
| 毘尼母經 | 八卷 | 失譯 | 亦稱毘尼母論，爲律部五論之一。 |
| 鼻奈耶 | 十卷 | 姚秦、竺佛念譯 | |
| 舍利弗問經 | 一卷 | 失譯 | 此經爲問戒律之事。 |
| 優波離問經 | 一卷 | 宋、求那跋摩譯 | 佛說小乘之大要。 |
| 佛說犯戒罪報輕重經 | 一卷 | 後漢、安息高譯 | |
| 佛說目連所問經 | 一卷 | 宋、法天譯 | 爲目連問經之新譯，亦即犯戒罪輕重經之異名，乃說犯戒之罪報者。 |
| 佛說迦葉禁戒經 | 一卷 | 宋、沮渠京聲譯 | 佛說禁戒之法，攝於小乘律部。 |
| 大比丘三千威儀 | 二卷 | 後漢、安息高譯 | |
| 沙彌大戒法並威儀 | 一卷 | 失譯 | |
| 沙彌威儀 | 一卷 | 宋、求那跋摩譯 | 與七十威儀同。 |
| 佛說沙彌大戒儀則經 | 一卷 | 宋、施護譯 | 攝頌沙彌之戒品。 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 沙彌尼戒經 | 一卷 | 失譯 | |
| 沙彌尼離戒經 | 一卷 | 失譯 | |
| 佛說優婆塞五戒相經 | 一卷 | 宋、求那跋摩譯 | |
| 佛說戒消災經 | 一卷 | 吳、支謙譯 | |
| 佛說苾芻五法經 | 一卷 | 宋、法天譯 | 說新比丘有五法得離師之依止。 |
| 佛說五恐怖世經 | 一卷 | 宋、沮渠京聲譯 | 說末世不遵戒律，有五種可恐怖之事。 |
| 佛說毘疊經 | 二卷 | 陳、眞諦譯 | |
| 佛說目連問戒律中五百輕重事 | 一卷 | 失譯 | |
| 梵網經 | 二卷 | 姚秦、鳩摩羅什譯 | 爲菩薩心地戒品第十之略稱，敍述十重四十八輕戒法，故亦稱爲菩薩戒經。 |
| 菩薩瓔珞本業經 | 二卷 | 姚秦、竺佛念譯 | |
| 受十善戒品 | 一卷 | 失譯 | 內含十惡業品及十施報品。 |

| 經名 | 卷數 | 譯者 | 備註 |
|---|---|---|---|
| 佛說菩薩內戒經 | 一卷 | 宋、求那跋摩譯 | |
| 優婆塞戒經 | 七卷 | 北涼、曇無讖譯 | 說在家菩薩入道修行之法，大乘律所攝。 |
| 清淨毘尼方廣經 | 一卷 | 姚秦、鳩摩羅什譯 | |
| 寂調音所問經 | 一卷 | 宋、法海譯 | |
| 菩薩藏經 | 一卷 | 梁、僧伽婆羅譯 | |
| 佛說舍利弗悔過經 | 一卷 | 後漢、安世高譯 | |
| 大乘三聚懺悔經 | 一卷 | 隋、闍那崛多與笈多等合譯 | |
| 佛說淨業障經 | 一卷 | 失譯 | |
| 善恭敬經 | 一卷 | 隋、闍那崛多譯 | |
| 佛正恭敬經 | 一卷 | 元魏、佛陀扇多譯 | |
| 佛說大乘戒經 | 一卷 | 宋、施護譯 | |
| 佛說八種長養功德經 | 一卷 | 宋、法護等譯 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 菩薩戒羯磨文 | 一卷 | 唐、玄奘譯 | 彌勒菩薩造。 |
| 菩薩戒本 | 一卷 | 北涼、曇無讖譯 | 慈氏菩薩說。 |
| 菩薩戒本 | 一卷 | 唐、玄奘譯 | 彌勒菩薩說。 |
| 菩薩受齋經 | 一卷 | 西晉、聶道眞譯 | |
| 優婆塞五戒威儀經 | 一卷 | 宋、求那跋摩譯 | 記菩薩戒之戒相者。 |
| 菩薩五法懺悔文 | 一卷 | 失譯 | |

以上所列各籍，都是見之於大正藏的律藏中，還有關於律疏的著述，實在太多，不勝枚舉，但其犖犖大者，却又不能棄而不錄，因其關係於律的弘揚太大，是以特爲再表列之：

| 律疏名稱 | 卷數 | 撰述者 | 備註 |
|---|---|---|---|
| 四分律刪繁補闕行事鈔 | 十二卷 | 唐、道宣 | 爲解釋四分律者，道宣以此書而被稱爲南山律宗之祖。 |
| 四分律行事鈔資持記 | 十六卷 | 宋、元照 | 爲解釋行事鈔之著作。 |
| 四分律比丘含注戒本 | 三卷 | 唐、道宣、 | 爲註釋戒經之作。 |

四分律比丘戒本疏　二卷　唐、定賓
四分律刪補隨機羯磨　二卷　唐、道宣
僧羯磨　三卷　唐、懷素
尼羯磨　三卷　唐、懷素
菩薩戒義疏　二卷　隋、智顗說　灌頂記
天台菩薩戒疏　三卷　唐、明曠
梵網經菩薩戒本疏　六卷　唐、法藏
菩薩戒本疏　三卷　唐、義寂
梵網經古跡記　三卷　新羅、太賢
金剛般若論會釋　三卷　唐、窺基
略明般若末後一頌讚述一卷　唐、義淨
法華論疏　三卷　唐、吉藏

| | | |
|---|---|---|
| 無量壽經優婆提舍願生偈註 二卷 | 北魏、曇鸞 | |
| 佛遺教經論疏節要 一卷 | 宋、淨源 | 明袾宏補註。 |

上列各種典籍，僅就大正藏裏面所有的，臚列出來，就已經使人有汗牛充棟之感！如果再將歷代的律疏、律註等，一項一項的記載着，那眞會浩若烟海了。

例如「四分律疏」一書，我們知道的便有三種，第一是道覆所撰，其次是慧光所撰，而另一種便是法礪撰的。定賓又作了一部二十六卷的「四分律疏飾宗義記」，來解釋法礪的「四分律疏」，看來眞是洋洋大觀了。

又如道宣律師所著的「四分行事鈔」，就有六家再爲之闡述，成爲九十卷的鉅大篇幅，這又是很驚人的。

總之，律法是重在修持，如果能夠遵守實行，我想一部也就夠了。如宋代的名宰相——趙普，就是「以上半部的論語，佐宋太祖得天下；以下半部的論語，佐宋太宗治天下」，儒家尚且如是，何況我們的佛家呢？只要能夠遵守，就是一偈半句，也就可以終身受用不窮，而至於見性成佛了。

# 四、戒律敘述

## 一、五　戒

佛教中的戒律，最基本的便是五戒，但這五戒，常被人視為小乘行的小道，實在的說：這五戒卻是諸戒之母，能夠嚴持五戒，即得無量無邊的功德，是以祈願大家切實的予以注意！

所謂五戒：即不殺生戒、不偷盜戒、不邪行戒、不妄言戒、不飲酒戒。玆分別略述於後：

一、不殺生戒　又名不奪命戒。是說不斷絕一切生靈的命根，而令其享盡天然的壽命，是為不殺生戒，因為，命根為一切生靈之最寶貴的，如果我們為着自己的私利，不分黑白的把牠們殺害，這豈不是殘忍之至。蓮池大師說：

> 人人愛命，物物貪生，何得殺彼形軀，充己口食，或利刃剖腹，或尖刀刺心，或剝皮刮鱗，或斷喉劈殼，或滾湯活煮鱉鱔，或鹽酒生醃蟹蝦，可憐大痛無伸，極苦難忍！造此彌天惡業，結成萬世深讎，一日無常，即墮地獄，鑊湯爐炭，劍樹刀山，受罪畢時，仍作畜類，冤冤對報，命命填還，還畢為人，多病壽夭，或死蛇虎，或死刀兵，或死官刑，或死毒藥，皆殺生之所招感也。

從這一段文字看來，明顯地證明殺生是招感一切惡業的主因。據分別善惡報應經上載着說，

殺生有十種惡報：

一、冤家轉多，二、見者不喜，三、有情驚怖，四、恒受苦惱，五、常思殺業，六、夢見憂苦，七、臨終悔恨，八、壽命短促，九、心識愚昧，十、死墮地獄。

殺業的惡報如是驚人，所以釋迦世尊，特別的注重戒殺。在菩薩戒中，這一戒，也是排在戒條之首。總之，戒殺則是離諸殺業，這屬止惡——成就大悲行門。同時更能做到放生，或是救濟將被殘殺的衆生，使之得到解脫，或是加之愛護，這屬行善——成就大慈行門。換句話說：只修戒殺，即是惡止善行的妙道，便能得無盡的功德，在十善業道經上，也有說明不殺生的善業，故錄於次：

……若離殺生，即得成就十離惱法：何等爲十？一、於衆生普施無畏。二、常於衆生起大悲心。三、永斷一切瞋恚習氣。四、身常無病。五、壽命長遠。六、恒爲非人所守護。七、常無惡夢，寢覺快樂。八、滅除怨結，衆怨自解。九、無惡道怖。十、命終生天。若能廻向阿耨多羅三藐三菩提者，後成佛時，得佛隨心自在壽命。

二、不偷盜戒　又名不予取戒。這是說：凡是他人的東西，沒有得他人的允許，而擅自取得，便是偷盜。他人沒有給予我，而擅自取用，這是佛教所不許，也是世間法律所禁止的。不過，世間法律只是嚴禁盜取，而佛教則能進一步做着佈施等的慈善行爲。在華嚴經上說：

性不偷盜菩薩，於自資財，常知止足，於他慈愍，不欲侵損，若物屬他，起他物想，終不於此而生盜心；乃至草葉，不與不取，何況其餘資生之具。

在十善業道經，也有列舉不偷盜的十項善業說：

……若離偷盜，即得十種可保信法，何等爲十？一、資財盈積，王賊水火及非愛子，不能散滅。二、多人愛念。三、人不欺負。四、十方讚美。五、不憂損害。六、善名流佈。七、處衆無畏。八、財命色力安樂，辯才具足無缺。九、常懷施意。十、命終生天。

據上述，守持不偷盜的善行，有如是的功德，反之，犯了偷盜，在分別惡報應經載有十種惡報：

一、久結宿冤。二、恒常疑慮。三、惡友隨逐。四、善友遠離。五、破佛淨戒。六、王法謫罰。七、恣縱豫逸。八、恒時憂惱。九、自心不樂。十、死入地獄。

偷盜的惡報如是，皆當慎之！

三、不邪行戒　又名不邪淫戒。所謂淫，是人生五欲中最難斷除的，是以在佛教的戒律上，對於在家的居士們是許可的，但要守着不邪淫的原則。不邪淫是說：雖是正當的夫妻，交合也必須要有節制，以不破情操爲合宜。如果縱慾無度，或非時非處，或非正式配偶的交合，是爲邪淫。釋迦世尊，對於出家的僧衆，是絕對的禁欲，因爲愛欲是人生最大的繫縛，若非根本斷除，是

難以得到清淨的解脫，所以釋尊才嚴制行者，必須守持梵行，修持梵行的功德。在十善業道經說：

……若離邪行，即得四種智所讚法，何等爲四？一、諸根調順。二、永離諠掉。三、世所稱讚。四、妻莫能侵。

反之，犯了邪行，在分別善惡報應經載，當受十種惡報：

一、欲心熾盛。二、妻不貞良。三、善不增長。四、善法消滅。五、男女縱逸。六、資財密散。七、心多疑慮。八、遠離善友。九、親族不信。十、命終三途。

邪淫的惡報如是，凡學佛者，皆宜愼之！

四、不妄言戒　發言平正，眞實直述其所見所聞，是爲不妄言戒，這一戒並無特殊的工夫，實在是很容易修持的，但是一般人們，爲了好奇心的驅使，沒有見過的事，稱說見過；沒有聞過的事，說已聽過，揑造妄言，而致自已失去人格和信用；如果能老老實實的守持不妄言戒，所得的功德也最大，在十善道經上說：

若離妄言，即得八種所讚法，何等爲八？一、口常清淨，優鉢華香。二、爲諸世間之所信伏。三、發言成證，人天敬愛。四、常以愛語安慰衆生。五、得勝意樂三業清淨。六、言無誤失，心常歡喜。七、發言尊重，人天奉行。八、智慧殊勝，無能制伏。

反之，犯了妄言戒，在分別善惡報應經說，有十種惡報：

一、口氣恒臭。二、遠離正直。三、諂曲日增。四、非人相近。五、忠言不信。六、智慧淺尠。七、稱揚不實。八、誠語不發。九、愛論是非。十、身謝惡趣。

惡報如是，凡屬佛教徒，當宜愼重！

五、不飲酒戒　酒是米的製品，說來很奇，爲什麼釋迦世尊偏要規制佛子，不能飲酒？因爲酒能使人致醉，神志昏迷，容易做出錯事，所以，釋尊才嚴禁佛子不得飲酒。自古以來，爲着飲酒而失敗誤事的不勝其數，如紂王、幽王等，廣作酒池，不分晝夜的長飲，以致失去常性，亂殺大臣，遂致國破身亡。如號稱詩仙的李太白，也是一個醉翁，因爲飲了過度的酒而亂性，誤認月在河底，爲欲取月，投入水內，而被溺死。在佛經中，也有一個爲着飲酒犯戒的故事：

昔某因爲飲酒失性，見着鄰家的一隻鷄走來，遂乘時執殺，烹煮佐酒（犯殺、盜二戒），之後，鄰婦前來找覓失鷄，他答不見（犯妄言戒），醉飽易起淫念，見着鄰婦，遂強迫成姦（犯邪淫戒），因一時的酒醉，而致五戒全犯。

酒之爲害人性，很是驚人，不但凡夫會被其所亂，雖是證了二乘的聖人，也不能逃出酒毒的病患，在律藏中，有一段記載說：

制地國中有一毒龍，性極暴惡，時常爲害稼穡，其所居池邊，水陸空飛，無敢近者，時有

尊者，名曰善來，以巧方便，令其調伏，因此名流八方，於是競興供養，漸次遊化，至室羅筏城，有一近事女，奉上飲食，食多鹹味，須臾增渴，爲渴所逼，現身求飲。時近事女，作是思惟：[illegible]，或當致病，遂設方便，授以清酒，彼不審察，便取飲之；後收衣鉢，詣勝林寺，將至，醉悶顚眩便倒，衣鉢錫杖，悉盡狼籍在地，露體而臥，無所覺知。時阿難隨佛經行遇見，世尊知而故問：「此臥者誰？何爲此間醉酒而臥？」阿難白佛：「此是善來。」佛告阿難，可集僧衆，僧衆集已，阿難敷如常座，請佛結跏趺坐。爾時世尊，告諸比丘衆：「汝等問見善來比丘，昔以巧便制伏毒龍否？」諸比丘衆，隨將見聞奉答世尊。佛言：「汝等於意云何？善來今能伏蝦蟆否？」比丘皆曰：「不也，世尊！」爾時如來，以種種方便呵斥酒過，並告諸比丘曰：「汝等若稱佛爲師者，自今已往，下至茅端所沾酒渧，亦不得飲。」

由這一段說法就可以知道，飲酒的過患，是如是的妨害修道，凡學佛者，絕不可忽視！在分別善惡報應經卷下載，飲酒有三十六失，玆錄於次：

一、資財散失。二、現多疾病。三、因興鬬諍。四、增長殺害。五、增長瞋恚。六、多不遂意。七、智慧漸尠。八、福德不增。九、福德轉減。十、顯露秘密。十一、事業不成。十二、多增憂苦。十三、諸根闇昧。十四、毀辱父母。十五、不敬沙門。十六、不信婆羅

門。十七、不尊敬佛。十八、不敬僧法。十九、親近惡友。二十、捨離善友。二十一、棄捨飲食。二十二、形不隱密。二十三。淫欲熾盛。二十四、衆人不悅。二十五、多增語笑。二十六、父母不喜。二十七、眷屬嫌棄。二十八、受持非法。二十九、遠離正法。三十、不敬賢善。三十一、違犯過非。三十二、遠離涅槃。三十三、顛狂轉增。三十四、身心散亂。三十五、作惡放逸。三十六、命終墮大地獄。

講到這裏，必須再行提及，與酒同爲害人性的吸烟問題，所謂烟草的毒素，是爲傷害人們的身體，更是促短壽命的障碍物，在龍拔菩薩的記中說：

吸烟之害，不生三戒本續中，三毒俱備故也，不生六度本續中，六垢俱備故也，不容觀修生起次第，以其於佛前觸犯其障故也，不容觀修圓滿次第，以一切根本道，爲烟所障故也，不容趣至三寶佛殿前，以減少彼等之功德故也。烟氣上行至天宮，觸於天帝釋及梵天等，阻瑜伽道，及修道，下行龍宮，觸於白龍族衆，阻瑜伽道，及見修二道，中行至人間，觸尋香無色，及饒益衆生之護法，令其昏昧，則護法勢力衰弱，而資糧隔絕矣。若作佛之近侍，則觸佛障，雖有念誦功德，縱經百劫，亦不生微若芥子許之效果，及至臨命終時，於法身出現之際，中脈上端，以爲烟所遮，則感性流轉於下，於中陰報身出現之際，雖現天身，以爲烟所覆蔽，無所見而失墮於中陰，於出現化身之際，不得貴族善種衆生之胎，

以烟毒根源，是由胎血火中焚化，而成吸者邪緣之因故也。

清晨吸煙，阻斷動脈流行，臨命終時，不容或現光明，午間吸煙，阻斷靜脈流行，於中陰時，不容或現報身，昏暮吸煙，阻斷中脈上端，於投生時，不容或化現身，何況煙氣惡劣，當爲諸善士所共棄，故必須速除，若不戒斷，終必符合世尊已往金口誠言，今世貧窮，漸至墮於惡趣，身色不美，而受生於污穢之處，蓋吸煙者，多半於不淨之中，及食便溺者之族類中也。

讀了這一段文，眞是令人毛骨悚然！然思之更爲可怖！烟毒既是妨害行者的修道，凡是佛教徒，祈願戒除，專志着力於功行，以期速成正覺才對！

以上所述的五戒，非但是學佛者必須受持，亦凡屬人類，都要共守的宏規。自古至今，中外各國，爲安定社會，綱維人倫的立法條目，也不能越出這五戒的範圍。如我國儒家的五常（仁、義、禮、智、信），就是佛教所謂的五戒。仁——是不殺生，義——是不偸盜，禮——是不邪淫，信——是不妄語，智——是不飲酒。但儒家的五常，僅是勉人律己的說話，而世尊所制的五戒，若能依法受持，則廣收自他的大利。約自己方面說：受持五戒就是入道的正因，精進不懈的守持，則惑業漸漸消滅，功德漸漸增長，最後即證聖果。約利他方面說：五戒是淨化人心的良藥，一人受持，一人得益，萬人受持，萬人得益，如果全世界的人類，共同來受持五戒，則世界即日太平

，各國所爲治安而設的軍警也無所用，法庭可改爲娛樂的聚會廳，監獄可以改作生產的大工廠，司法人員可以從事公共建設，這一來豈不是一個眼前的天國，所有人們，都會有各安其業，各樂其生的優美生活，是以祈願大家，必須同守持爲幸！

## 二、八齋戒

在前節所述的五戒，再加上「不着香華鬘、歌舞觀聽」，以及「不臥坐高廣華麗大床」和「不非時食」這三戒，便稱爲八齋戒了。

八齋戒，又名八關齋戒。八是數目，是指在家學佛之士，必須修持八條戒的項目。關是禁閉的意思，是說：受持八齋法，則能滅除諸罪，離諸惡法，是以所有的惡道門，自然的能關閉堅固，而不陷於漏散了。

至於齋的意思是：齋，原可通作齊，是謂齊攝一心，統諸根門，因爲人心，自無始劫來，一味趨向散漫多欲，不得而齊，古人說：「祭必先齋戒沐浴，以自齊潔」，在大乘義章也說：「潔清故名爲齋」。

依據齋的本義。梵語謂布薩，或布沙陀（Posadna），譯爲淨住，或長養等。意思是：依照布薩法受持，則能去惡修善，得清淨而住。由清淨住於善法，而得養成諸善根，更使善根增長，所以稱爲長養。

但，修持布薩法，有出家、在家的分別：若依律藏，半月說戒，犯則懺悔，使諸比丘，住於淨戒之中，增長善法，爲出家的布薩法；在家二衆，即在六齋日（每月八、十四、十五、廿三、廿九、卅）受持八戒，就是修布薩法。

由此觀之，齋的含義，並非只是世人所謂的素食爲齋的解釋而已。若以素食爲齋的說話，這是只偏於大乘的別義，與齋的本義無關。在小乘律的解釋，凡是午前的食品統稱爲齋，不限定素食品，他們是說：「過午不食，則能得身心清淨」，於是就稱中食爲齋食，道宣律師也說：「過午不食，能得清心，惡法可離。」

齋的解釋，更可含攝清淨的意義，謂清淨能攝其心，速斷一切惡非，不爲欲邪所染，所以很多的隱士，題其閑靜之室謂齋。

復次，八關齋戒，又名近住律儀，近住的意思是靠近佛道而住，是說：在家學佛之士，很容易墮落於愛欲與物欲的生活，所以佛陀才制定每月的六齋日，使在家人實行禁欲、奉行八戒，效法出家人的清淨生活，藉習離塵解脫的良因。

所謂八關齋法的修持，遠在佛陀未降生以前，很早就有婆羅門教徒，倡學如法的修持，但當時的宗旨，只是教人修持絕食一日，多植福德而已。此法被我們的世尊改爲過午不食，而制定爲第八戒的「不非時食戒」。

關於八齋戒的含義，上節已經把前五戒敍述過了，現在只好從第六戒起的三支，分別略說於後：

六、不着香華鬘歌舞觀聽戒　這是將塗飾香華和觀聽歌舞兩項，合而爲一的戒律。說到以華作鬘，或是塗抹香油，這是所有的女人們最愛好的行爲，近來的男人們，也有以香油着身等等的裝飾，這有濃厚的誘惑性，是以佛陀才制定：凡是修道的信衆，只宜穿着常服，以樸素、清潔爲標準，能維持禮貌就够了，如果存有絲毫愛好華麗的心理，這是甚不適宜的。

至於觀聽歌舞一項，這是世人爲耳目之娛而設，也是很容易使身心放縱，是以修道之士，必當戒絕，所謂：「色聲之塵，不可染近」，近還不可以，那可親自去作爲，這當然更不行了。在大毗婆沙論載：「昔某，已得五種神通，時常出入於宮內，聽着宮女奏樂，音聲美妙，忽生起邪念，致五通全失。」由斯看來，不合宜的觀聽，凡是佛教徒，應該要予以戒絕的。

七、不坐高廣大床戒　床席是一種息身的工具，只要能够供身臥下，平穩適宜，也就行了。如果定要席豐履厚，重褥疊裀，那便是縱逸軀體，而容易生出憍慢心來，所以，佛制的床座，「高不過如來八指」（約合一尺六寸），「廣不過如來三肘」（約爲五尺四寸），超過了這種限度，就是不合宜的了。

所謂床的高大，還有一種的解釋，凡是華麗的床座，雖是不大，也作高大看。例如：曾用金

銀牙角，彩漆雕刻，以及紗絹帳褥，細軟殊妙的床，雖沒有超過佛制的規定高廣度，但是佛門弟子，為養成道力，使身心不予放逸，却也是不宜坐臥的。

八、不非時食戒　此戒，儒家的孔夫子，也曾說過：「不時不食」的話。是說非是合宜吃的時候，就不可以吃，這與佛制的「不非時食」戒的制訂，是如出一轍的。不過，孔夫子所說的比較簡略，而佛陀的制戒，那就特別的詳盡了。

佛陀所謂「食時」，是指從日出以至日中，所謂「非時」，是指日影過一髮一線，乃至翌晨日出之初，都叫作非時，所以毘羅三昧經便說：

早起諸天食，日中三世諸佛食，日西畜牲食，日暮鬼神食，如欲斷六趣，令人入道中，故制令同三世佛食。

這是就六趣（六道）的食時不同而加以說明的，我們既是佛門弟子，當然就應該遵守佛陀的制戒，與三世諸佛的食時，採取一致的行動，那才算是合理合儀的食法，否則，便是犯戒了。

對此戒的說明，藕益大師曾著有：「非時食戒十大益論」，敍述受持此戒的功過甚詳，茲為末法的學人着想，謹錄於次，以資參考。

夫齋法是十方三世諸佛弟子通行大道，出生死之要津也。恐夫逐逐口腹，甘為飲食之人，既畏此律檢，豈辨其利益？今原如來立制本意，盡善盡美，何能罄述？略而舉之，大益有十：

一、斷生死緣：經云：「一切衆生，皆因婬欲而正性命」。又云：「三界衆生，皆依飲食而得存活，所謂段食、思食、識食」。由此觀之，婬欲是生死之正因，飲食乃生死第一增上緣也；均爲五欲所攝，特資此毒身，借之修道，不能全斷！然設得時食，尚作曠野食子肉想，何容恣意於非時耶？

二、表中道義：台宗云：「午前進食，表方便道，猶似有法可得；過中不食，表除中道外，更無所需。」此之理觀，全托事境，儻粗戒尚不自持，非同俗人夜猶飲食，放縱之不及，即同外道，日啖一麻一麥之太過，行不適中，妙理何由契合？

三、調身少病：脾主信，數數食，最能傷脾。故玄門以戒晚食爲養生善術，豈名忍餓？

四、道業尊崇：趙州云：「二時粥飯，是雜用心處」；二時已雜，況三四耶？儒家曾曰：「飲食之人，則人賤之。」今恪守齋法，專精辦道，道業自隆。

五、堅固戒品：晚食助力助氣，增長婬心；今寂爾清淨，戒體堅固。

六、堪能修定：斷其雜食亂想，身心輕利，取定不難。

七、出生智慧：晚餐助昏蓋，今淸淨惺寂，不障觀慧；又於四種食，如法作厭離想，即能斷三界惑。

八、離鬼畜業：畜生午後食，鬼則夜食，不持齋法，鬼畜無異，牽入其類；持此齋法，遠離

二趣生緣。

九、不惱檀信：謂長乞食者，設午後更復持鉢，則終日但見沙門往還，必令施主生惱；今午後惟晏坐修道，能令僧俗皆安。

十、不擾行人：今時叢林晚飡，廚人惟事炊爨，終身碌碌，不異傭工；齋法若明，則無此煩擾，共修道業。

以上所述八戒，在諸經之中，都是一致的盛讚受持八關齋戒的功德。能夠受持八戒，則是離塵入道的勝因，如吞金剛，終必穿腸而出，所以佛陀說：受持八戒，功德與阿羅漢等，與諸佛齊，所謂：「因該果海，果徹因源」，就是這個意思。

但受持八戒，必須淨念相繼，方能稱爲清淨，即能獲得所說的功德。否則，如大毘婆沙論說：「有彼廚人，欲害生命，以擬充所食，彼便告曰：我今受戒，不得殺生，留待明天殺，以充所食。復有捕獲怨敵將，來至座前，便欲加害，彼請告曰：我今受律儀不得殺生，留待明旦，依法刑戮。」若如是的受持，世尊說：「彼所受的律儀，雖有善因，終不獲大果。」所以受持八齋法戒，於受戒以後，必須把身心整飭，令與戒法相應，才是眞正的受持，才可獲大利益。

## 三、十善戒

所謂十善戒，也是接着本章第一節所述的前四戒（殺、偷、婬、妄），再加上五、不兩舌戒，六

、不惡口戒，七、不綺語戒，八、不貪欲戒，九、不瞋恚戒，十、不邪見戒等六戒就是。現在，將還未述的六戒，分別說明於後：

五、不兩舌戒　在說話中，有意挑唆鬭爭，向彼說此，向此說彼，離間恩義，叫做兩舌。成實論說：「……若以惡心令他鬭亂，即是兩舌，得罪最深，死墮三惡道中，世世受惡劣眷屬……」。反之，能夠善用親切的心腸，處於兩人、兩家、兩國交際之間，善說增進友誼和合的說話，這便是能善護持兩舌戒的行者，這人所得的功德，依十善業道經載：

……若離兩舌，即得五種不可壞法，何等爲五？一、得不壞身，無能害故。二、得不壞眷屬，無能破故。三、得不壞信，順本業故。四、得不壞法行，所修堅固故。五、得不壞善知識，不誑惑故。

由斯已分明能善運用說話的人，則得莫大的功德，有意離間傷人，則受害不少，我們佛徒當以愼之！

六、不惡口戒　凡是開口，輕侮他人，怒罵不善美的言詞，自發驕傲，而使他人難堪，即屬惡口。惡口傷人，這是最損害私德的，太公說：「傷人之語，還是自傷，猶如含血噴人，先污自口」，這句話說得很對。若以佛教來說，惡口傷人，也是違背佛教的慈悲，現世易受人羣的擯惡，死後還要受地獄的苦報，如經所載：出口不善，死墮三途，若墮地獄，被獄卒割舌自咯，若墮

餓鬼，口中蛆膿常流，若生畜生，食啗糞穢，罪畢爲人，面貌醜陋，口臭，唇齒皆缺。古德的訓誡文也說：「寧以利刀割其舌，不可一言罵謗，罵謗二罪，苦報難盡。」在報恩經裏也載：「……禍從口出，當護於口，甚於猛火，猛火熾然，燒世間財，惡口熾然，燒盡七聖財（一信財、二精進、三戒財、四慚愧、五聞捨、六忍辱、七定慧）。」

從上面的引證，我們可以知道，惡口是障碍修道的根源，毀滅慈悲的毒素，所以佛陀才訓誡諸弟子說：「行者必須守口如瓶，發言當以柔和……。」若能守持此戒，所得的功德無量，在十善業道經說：

……若離惡口，卽得成就八種淨業，何等爲八？一、言不乖度，二、言皆利益，三、言必契理，四、言詞美妙，五、言可承領，六、言則信用，七、言無可譏，八、言盡愛樂。

七、不綺語戒　含有不正之邪意，以眩人心目，虛浮不實的言詞，謂之綺語。自古以來，有很多的騷人墨客，都是喜歡以美人香草爲寓言，誘入情欲，使人迷亂了常性，失去了正念，這皆屬綺語之類。大乘義章說：「邪言不正，甚猶綺色，縱喻之稱，故名綺語。」綺語又名雜穢語，是十惡之一，犯了此戒，罪惡非淺，昔時法雲秀禪師對魯直說：「公作艷歌，蕩人婬心，使逾禮越禁，其罪非止墮惡道而已……。」這就是我們佛徒，也都是需要愼重的一種戒行。反之，能老老實實的守持正言，在十善業道經述其所敎成就的功德說：

……若離綺語，即得成就三種定：何等爲三？定爲智人所愛，定能以智如實答問，定於人天威德最勝，無有虛妄。

八、不貪欲戒　人類自從無始以來，就被「無明」所矇蔽，是以對世間一切無常的事物，生起幻想，迷着常見，處處受染於衣食資財的物質或聲色等，而追求不息，是謂貪欲。如果由智者看來，世間一切的事物，都是虛幻不實，沒有追取的必要，但是愚人則不然，見色追色，見聲尋聲，迷惑在物欲中，因之造出一切惡業來，受報無盡，這是最可歎的事。如頻婆娑王，爲貪色欲，不顧國家之重，甘願身入敵邦，獨處於婬女阿梵波羅房中；又如提波那仙人，聞歌聲，遂起貪欲的念頭，而致失去神通等。自古至今，不少的英雄好漢，爲了貪取種種的欲樂，心醉狂亂，造成不可拔除的罪業，常處於六道的輪廻，來來去去，生生死死，受盡往還不了的苦報，是以眞修實行的行者，必須護持此戒，捨棄一切的貪欲，至爲重要。在十善業道經裏，也有詳細的說明護持此戒的功德：

……若離貪欲，即得成就五種自在：何等爲五？一、三業自在，諸根具足故，二、財物自在，一切怨賊不奪故，三、福德自在，隨心所欲，物皆備故，四、祿位自在，珍奇妙物，皆奉獻故，五、所獲之物，過本所求，百倍殊勝，由於昔時不慳嫉故。

九、不瞋恚戒　說起瞋恚，這也是最厲害的，古人說：「一念瞋心起，百萬障門開」，又

說：「瞋似心中火，燒盡功德林，欲行菩提道，戒瞋護眞心。」由古人的說話，可以知道，一念瞋心，是修道的障礙物；一念瞋心，是斷失佛法的根本；一念瞋心，是吞沒慈忍一切諸善的毒素；一念瞋心，是墮落惡道的導引。是以，凡是佛教徒，必須堅守修持，對治「瞋恚」的強敵，令濁心得到清涼，使菩提的種子能生根萌芽，才是速獲解脫證道的旨趣。在十善業道經載，能夠守持不瞋恚，所得的功德，有八種的喜悅心法，謹錄於次：

……若離瞋恚，即得八種喜悅心法，何等爲八？一、無損惱心，二、無瞋恚心，三、無諍訟心，四、具柔和質直心，五、得聖者慈心，六、常作利益，安衆生心，七、身相莊嚴，衆共尊敬，八、以和忍故，速生梵世。

十、不邪見戒　自作聰明，否定因果的正理，妄執自己的見解，以爲世間沒有因果的原因，作惡也不足畏，作善也不足喜，換句話說：就是把無因果的謬見，謂之邪見。因爲邪見是一切煩惱的根本，犯了它，罪過也最爲嚴重，所以特別以邪字冠其首，作爲標誌。

在世間，最爲可憐的是犯了邪見的患者，他們永久沒法深入正理，得着解脫的希望，是以，祈願思欲眞修實行的佛教徒，必須直心正見，明因悉果，時常親近大善知識，斷諸種種疑惑，皈投佛、法、僧三寶，才能福慧俱增，得着眞正的解脫。在十善業道經說：

……若離邪見，即得成就十種功德，何等爲十？一、得眞善意樂，二、深信因果，寧殞身

命，終不作惡，三、惟皈依佛，非餘天等，四、直心正見，永離一切吉凶疑網，五、常生人天，不更惡道，六、無量福慧，轉轉增勝，七、永離邪道，行於善道，八、不起身見，捨諸惡業，九、住無礙見，十、不墮諸難。

綜上所述的十善戒中，不殺生戒、不偷盜戒、不邪行戒，這三戒是屬於動作方面的身業戒；不妄語戒、不兩舌戒、不惡口戒、不綺語戒，這四戒是屬於語言方面的口業戒；不貪欲戒、不瞋恚戒、不邪見戒，這三戒是屬於思想方面的意業戒。身、口、意三業中，身業乃粗而顯於外；意業則細而在諸內；口業即居中而涉及內外。不過，意業為身口二業的根本戒，所謂貪、瞋、痴的三毒，就都是意業之所作為，其損害一切世、出世間的善法功德甚大，祈願我們佛教徒，應該注意而切實的護持這十善業戒！

總之，守持十善戒，這也不需要什麼特殊的工夫，只是將日常的生活行為，納於道德的軌範中，見小罪而生怖畏；見微善而生歡喜，推究到起心動念的清淨，使人格向上而已！所以不一定是出家眾，也是在家的人士，都必須要修持的第一課。

復次，守持十善戒，更是生天堂的資糧，天上的快樂殊勝，不同五濁惡亂，八苦交煎的人間所能相比，所以每個宗教家，都是鼓勵人們的生天，但生天必須有生天的條件，這是說，天人是不犯殺、偷、淫戒的，所以好殺偷淫的人，當然不會生天了；天人是不犯妄語、兩舌、惡口、綺

語的，如果犯了，自然不能生天；天人更是沒有貪、瞋、痴（邪見）的，如果犯了，更進不會生天了，所以說，要想生天的人們，必須守持十善戒，也就是這個意思。

## 四、沙彌（尼）戒與正學女戒

### （一）沙彌（尼）戒

本來修學佛法，是無須分爲在家和出家的，因爲一切衆生的貪欲，多是執着有家而起，一切的繫縛，也皆由恩愛所致，是以世尊才爲專心慕道的行者，創立出家制度的僧團。

出家的功德，在諸經論中，處處可見，涅槃經說：

居家迫窄，出家猶如虛空，一切善法，由之增長。

方廣大莊嚴經說：

……在家生老病死，一切無常，皆是敗壞不安之法，故捨親屬，處於空閑，勤求方便，得免斯苦。

雜阿含經也說：

梵志問阿難曰：「汝以何事出家學道？」阿難答言：「我今爲欲斷惡生善，以是義故，於佛法中，出家學道」，復問：「斷何等惡？」答言：「我今欲斷除貪欲、瞋恚、愚痴」，復問：「貪等有何過患？」答言：「愛欲染著，能生惱亂，於現在世，增長惡法，憂悲苦

惱，由之而生，未來世中，亦復如是；瞋恚所著，愚痴所著，能壞己心，亦壞他心，自他俱惱，於現在世，增長諸惡，未來世中，亦復如是。復次：若有染著此貪欲者，能令衆生盲無慧眼；貪欲因緣，能令智慧微弱，損減諸善，不趣涅槃，不得三明及六通，離菩提道，瞋恚、愚痴，亦復如是。」

由以上的經文看來：充分證明在家的信衆，具足俗務的纏身，心境處處執着情欲，更有妻子眷屬的圍繞，易爲世間的欲樂所迷，造出種種的惡業，如果出了家，就不會爲俗務所累，但出家必須受持出家的戒律。

上節所述，五戒、八齋戒是在家學佛的男女衆，所守持的戒法，沙彌戒，則爲出家衆的戒法。

梵語沙彌（Sramanera），譯爲息慈。意思是說：息滅世染而慈濟衆生。換句話說：一切衆生，自從無始劫來，常被無明煩惱，遮蔽眞性，生起種種的妄想，日日攀緣在世間的塵境情欲之中，造出惡業，生生世世，不離六道的輪廻，是以如來制立沙彌十戒，使令出家學道的徒衆，能止「息」滅除一切的過惡，趣向大菩提；學習菩薩的六度萬行，「慈」悲兼濟，稱爲息慈（沙彌）。

在四分律行事鈔載，沙彌有三品：

一、驅烏沙彌，從七歲至十三歲的幼年出家者，沒法堪任別務，唯能守護穀麥，以及食厨、

坐禪等處，或是驅遣烏鳥等，爲常住效勞，使令他（她）們，植福生善，以免坐食，空納信施而虛度光陰。

二、應法沙彌，從十四歲至十九歲，他們已長成健壯，可能堪任服役，與二法相應：

（一）可能侍奉師長，或擔任執事等等的服務。

（二）以五夏的調練，可能薰習禪定，或是參究律論的教理等，候補進受具足戒。

三、名字沙彌，從二十歲起至七十歲的純根劣智者，或是晚年出家的，他們雖是年超二十，但沒法進修具足戒的，位和沙彌同等，稱爲名字沙彌。

所謂沙彌戒，即㈠不殺生戒，㈡不偷盜戒，㈢不邪婬戒，㈣不妄語戒，㈤不飲酒戒，㈥不著香華鬘塗身戒，㈦歌舞不往觀聽戒，㈧不坐高廣大牀戒，㈨不非時食戒，㈩不捉金銀財寶戒。其中的一至九，已於前節五戒和八齋戒文中說過，不必復述，現在只將第十戒的不捉金銀財寶戒，簡略說之：

不捉金銀財寶戒，是因爲金銀等的寶物，容易增長人們的貪愛之心，貪是墮落鬼畜的劣因；愛是輪迴生死的根本，所以世尊才規制佛子，不得取捉金銀寶物，以遠離世間利祿等；以守貧爲樂，令之放下一切的物質，得專心向道爲旨趣。

關於不貪財寶物這一戒，不但佛教重視，儒家也有重道守貧的學說，四書論語雍也第六說：

「……一簞食，一瓢飲，在陋巷；人不堪其憂，回也不改其樂。」這與我們佛教徒，離俗守貧安分的托鉢生活很相似。更有可以效法的是，在漢朝時代，住在北海的管寧，他在讀書時期，有一天與同學華歆，共同在後園中種菜，見地上有很多的金片，他雖見而不動貪念取捉，揮鋤如故，成爲千古的佳話，儒家之徒，尚且如此，何況我們志慕出世的佛教徒，豈可貪著，應當守法，看也不看，持也不持，才算是符合佛制的戒條。

但是，現在的佛教徒——比丘衆，眞能做到手不捉持金銀等物的，只有傳在南方的泰國、錫蘭等處，我們中國，因爲風俗民情的不同，不能實行那「衣來伸手，飯來張口」的托鉢生活，以致手就不得不要取捉金銀等物，來作爲生活的幫助。

關於這一戒，在出家授戒的作法上，如問：「盡形前能否受持沙彌戒？」就要答說：「能持」，其實不能守持的第十戒，他（她）們也答能持，這豈不是太偏重形式上的授戒嗎？是以新願！今後主持傳戒的大德們，必須以風俗、民情習慣爲主體，而改爲無矛盾的傳授戒法才對！聽說：今日的臺灣戒場上，卻也有依十善戒爲出家沙彌的作戒法。

## (二) 正學女戒

我國現時的傳戒法會中，對於「式叉摩那——正學女」這一階位的傳授，早已棄置不傳，這在尼衆日增的今日，是很可歎的事！因爲女性的意志薄弱，如果不經二步羯磨的薰鍊，修習六法

，恐怕對於深廣無邊的比丘尼具足戒，不易守持，而中途退悔，以致受社會人士的譏笑，而失去佛教的尊嚴。

依據律制，女子的出家，必須經過兩週年的學習六法戒，否則不得與受具足戒，理由是：凡是要想出家的女性，年滿十八，或是曾嫁婦，必須有兩歲的羯磨，證驗是否懷胎在身，才聽許出家受具足戒，以妨弊端，另一方面，也好在兩年的歲月中，以便習學大尼的律儀，準備進受具足大戒，這就是世尊制立式叉摩那位的本意。

梵語，式叉摩那(Siksamana)，譯爲正學女。四分律載，式叉摩那應學具隨順正學三法：

一、學根本　即婬、偷、殺、妄的四重戒，一一不得犯，犯者擯去，不許出家。婬、偷、殺、妄的含義，已在前節五戒文中說過，不必復述。

二、學六法　(一)與染汙心男子身相觸(明知男子是有婬欲意——帶染污心而來，而與他的兩膝以上，頭髮以下相摩觸，即是婬的近分，這不過比根本的四重戒中的婬戒，稍稍輕些而已，名爲式叉摩那缺戒。)(二)取減五錢(如果取滿五錢，即犯根本的偷盜戒，應滅擯；取五錢以下，謂開重盜的念頭之始，名式叉摩那缺戒。)(三)殺畜生(凡是有生命的動物，不得故意殺害，犯即失去慈悲心，大尼犯墮，式叉犯，名缺戒)(四)小妄言(謂八非聖言：即見言不見，不見言見；聞言不聞，不聞言聞，覺言不覺，不覺言覺；知言不知，不知言知，這是指心行諂曲，違背聖道。大尼犯，即墮，式叉犯，名缺戒。)(五)非時食，(六)不飲酒，這二支的解釋，與五戒和八齋戒文中相同，只

是輕重而已，大尼犯卽匝，式叉犯，名缺戒。以上的六法，都爲沙彌律儀中所有，不過是選其易犯的，而重加整肅，使「正學女」的身心，令得謹愼爲旨趣。

三、學諸行　式叉摩那的一切所應學處，凡是大尼諸戒及律儀，皆應隨學，如果修持不够，可以作突吉羅（惡作）罪懺悔，還復得清淨。

以上所述三正學中，學六法是主體，六法能堅固不犯，其餘都可以攝盡了。

總之，女子的出家，必須依據律制的授受，使僧團清淨，那才是尼衆的福慧，佛教的光榮！

## 五、菩薩戒

我國佛教，自千百年來，治學律儀的行者，都是重視比丘戒律儀，而疏忽研究菩薩律儀，這是根本的大錯誤，所謂菩薩律儀，是戒藏的總滙，一切戒法，都由之而生，攝盡無通的法門，可以說：「無行而不備；無法而不收」，所以，凡是佛教律，應該用心研究菩薩律儀才對！

菩薩律儀，又名三聚淨戒：一、攝律儀戒。二、攝善法戒。三、攝衆生戒。所謂三聚淨戒，實在具備着殊勝意義，玆分別略述於左：

一、攝律儀戒（Sambhara-Silam）　簡而言之，卽包括大小乘之一切戒律，而護持之，使一切諸惡，都能斷絕。較詳言之：卽律爲律法，乃禁止之意；儀卽儀式，爲軌範之意，法苑珠林曾說：「攝律儀者，要義唯有四項：一者不爲利養故，自讚毀他。二者不得故慳，不施予人。三者

不得瞋心打罵衆生。四者不得謗大乘經典。持此四法，無惡不離，故名攝律儀戒。」

二、攝善法戒（Kuslasangrya-has） 又名接善戒，使一切善法，都能存於我之一身，而修行一切善事。就是說：身、口、意所作諸業，都是善法。聞、思、修三慧，以及佈施、忍辱等六度波羅密，無一不攝於此戒之中，故名爲攝善法戒。

三、攝衆生戒（Sattvarhakriyā-s） 又名饒益有情戒，即對於無限無邊的衆生，都能施之以利益。所謂能攝的善行，便是慈悲喜捨，慈名愛念，因其能給予衆生以快樂；悲名憐愍，以其能拔除衆生的痛苦；喜爲喜慶，慶賀一切衆生能離苦得樂；攝名無憎無愛，亦須使得此無憎無愛的解脫，以這樣的一些法門，去度濟衆生，瑜伽戒品說：「……諸菩薩，依世出世種種義利，善爲有情說諸法要，先方便說，先如理說，後令獲得義利……諸菩薩，若隱若露，顯示和有眞實功德，令諸有情，歡喜進學……生希有心，勤修正行」故名爲攝衆生戒。

上列的三聚淨戒，在華嚴經、梵網經、占察經、瓔珞經等，都曾有所說明；瑜伽和唯識等論，也曾予以論列；因爲這是三者集聚，所以稱爲三聚。前面說過：戒有大小二乘的戒律，五戒、十戒、二百五十戒等爲小乘戒，這裏所說的三聚淨戒，便稱爲大乘戒律。

同時，在戒律方面，還有在家和出家的不同，五戒、八戒爲在家居士戒；十戒、二百五十戒，爲出家比丘戒，而這三聚淨戒，又稱爲在家居士和出家比丘的通行戒了。換句話來說：凡是修

大乘菩薩行的在家居士，以及出家的比丘們，都應該要受持的。

在這裏，又還有所謂通受和別受的區分，就是在家修菩薩行的居士們，受持以培養其心，叫做通受。出家修菩薩行的比丘們，最初還只能受持攝律儀戒，後來才可以總受其他二聚淨戒，這就叫作別受。

所謂通受，又有兩種：一爲從他而得，即由於授戒師的傳授而得。二爲自誓而得，只須持戒者在佛像之前，以虔誠的自發願而取得之。

在唯識論卷九上，對於這個三聚淨戒，曾經有所說明，那是：

戒學有三：一攝律儀戒，謂正遠離所應離法。二攝善法戒，謂正證應修證法。三饒益有情戒，謂正利樂於一切之有情。

唯識論的這幾句話，已經把三聚淨戒的特質含義，大概的說盡了。玆爲使讀者更易明瞭起見，不嫌繁贅，再予申述之：

攝律儀戒，是能令安住其心；攝善法戒，是能成熟自己佛法；攝衆生戒，是能使一切有情安樂，在攝大乘論，以四種殊勝，讚頌菩薩三聚淨戒說：

一、差別殊勝：「謂菩薩戒有三：一、律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒，此中，律儀戒，應知止作二持建立義故；攝善法戒，應知修集一切佛法，建立義故；饒益有情戒，應知成

熟一切有情建立故」。

二、共不共學處殊勝：「謂諸菩薩，一切性罪不現行故，與聲聞共；有聲聞犯，菩薩不犯；有菩薩犯，聲聞不犯。菩薩具有身、語、心戒，聲聞唯有身語二戒，是故菩薩，心亦有犯，非是諸聲聞能比。」

三、廣大殊勝：「復由四種廣大故：一、由種種無量學處廣大故；二、由攝受無量福德廣大故；三、由攝受一切有情，利益安樂廣大故；四、由建立無上正等菩提廣大故。」

四、其深殊勝：「謂諸菩薩，由是品類方便善巧，行無過業，生無量福，速證無上正等菩提。又諸菩薩，現行變化身語兩業，應知亦是深羅，由此因緣，或作國王，示行種種事，安立有情，又現種種諸本生事，攝受有情，令他心生淨信，後轉成熟。」

由這一段文，可知菩薩戒的含義是其深廣大，非是聲聞律儀可能比擬的。

但在三聚淨戒裏面的攝律儀戒看來，似屬於小乘的；可是這個攝律儀戒，即是大乘律法的基礎。原因是：惡法如果不能斷捨，善法便會難於施行，而衆生也就無由蒙受利益了；這一定要三聚互攝，諸戒才會融通實現。例如：

不殺生戒，即具備了三聚的意義，不殺生，這是攝律儀戒，消極的止住殘害生命的罪惡。在積極方面，不殺生即等於放生，放生便是修行善法，所以也就成爲攝善法戒。不殺生，而又是放

生，這是使衆生蒙受利益的事，於是又成爲攝衆生戒了。

乃至一切諸戒，莫不如是，這就是說：受持任何一戒，三聚都全，消極積極，皆聚於此，這便是律宗先賢們，善能發揮世尊制律的旨趣，同時要歸功於道宣律師的提倡闡揚，這眞是莫大功德。

以上所說，可知菩薩戒，眞是廣博無涯了。但，雖是說含義無限的三聚戒，收納起來，也是要以律儀作爲前提，換句話說：能善護持「律儀」，則就是「攝善法」的根本；也卽是「饒益有情」的基礎，是以祈願大乘願心的學者們，想做名實具足的菩薩，必須從菩薩律儀學起，否則，絕不能得成熟上乘果的。

所謂菩薩律儀，在印度梵本中，是傳有菩薩的廣律，可惜尚未傳來我國，現在只好將梵網經上所載的菩薩戒——十重四十八輕戒，略說之：

### （一）十重戒

菩薩的十重戒，是殺、盜、淫、妄、酒、說四衆過、自讚毀他、慳惜加毀、瞋心不受悔、謗三寶，在這十重戒中，前五戒已在前節說過，不必重述，現在卽從第六戒敍述起：

第六說四衆過戒，凡是受過菩薩戒的佛子，不得自說出家、在家菩薩（指大乘七衆），比丘、比丘尼（指小乘二衆）等的罪過是非，在蓮池大師的發隱說：

既云同道，若遇有過，應當三諫殷懃，密令悔改，內全僧體，外護俗聞，而乃恣口發揚，貽羞佛化，豈大士之心耶？

又說：

尙教化他人莫說，而反自說，慈安在乎？信心安在乎？

由此可知，既然受過菩薩戒，應時時以大慈爲心，利人爲志，如果，四衆有過，應當以菩薩利人的菩提心，去教化他們，使之至速悔改，能一念皈善才對！

第七自讚毀他戒，爲了自己的名利，稱讚自己，而毀謗他人，這是不近人情，卑劣下賤的事，菩薩善戒經說：「若菩薩，爲人所讚，默然受者得罪」，據此，受人稱讚，尙且不可，何況自讚毀他，凡是佛子，應當愼之！

反之，爲了摧伏外道邪見，而稱揚佛教的勝處及佛陀功德，那就是無罪復得大功德了，戒本經說：

若輕毀外道，稱揚佛法，若以方便，令彼調伏，捨離不善，將習善法；又令不信者深信，已信者增廣善根。

第八慳惜加毀戒，慳惜是鄙悋最大的劣行，或悋財，或悋法，這皆佛子所不宜，優婆塞戒經說：

見乞者，多少隨宜給與，空遣還者得罪。

由此可知，在家菩薩，尙不可鄙悋，何況出家菩薩，豈可慳悋，須知悋心的生起，即是滅失菩薩的大悲心，是以，學菩薩行的大德們，自己不慳，也要教人不悋！

第九瞋心不受悔戒，瞋恚是三毒之一，也是生死的根本。古人說：「瞋心不除，離道遙遠」，反之，能生慈忍心，即可得益無盡，淨戒品說：

於未來世，以慈心梯，上生梵天。

蓮池發隱說：

心地平等，本自無瞋，…觀諸衆生，如赤子，不忍傷也；視諸衆生，如己父母，不忍逆也。

由此，斷瞋恚，生慈心，是何等的重要！有了慈心，那才是符合大乘菩薩行的饒益有情的旨意。

第十謗三寶戒，此戒又名謗菩薩藏。謗是乖違的意思，凡是說話，不審實，見解不順理的，曲解異說，皆謂之謗。蓮池發隱說：

世有著作謗辭，傳播後代，使初學淺識，隨而和之，此則自謗教他並備焉，爲取快目前，遺果矣！

由此，已顯明的指示我們，犯了爲一時取快的著作謗辭，則要受災殃無盡，及於萬世，何況，毀謗紹隆佛種的三寶，其罪過不必說而可知了。

以上所說十重戒，是學菩薩行的根本戒，在菩薩戒本說：

善學諸仁者，是菩薩十波羅提木叉，應當學，於中不應一一犯如微塵許，何況具足犯十戒，若有犯者，不得現身發菩提心，亦失國王位；轉輪王位，亦失比丘、比丘尼位；亦失十發趣、十長養、十金剛、十地。佛性常住好泉，一切皆失，墮三惡道中，二劫、三劫，不聞三寶名字，以是不應一一犯，汝等一切菩薩，今學、當學、已學，如是十戒，敬心奉持。

如上所明，善能受持，即得無盡的功德，反之，若犯即永失大益，故新願學大乘戒的菩薩們，用心爲幸！

上面是敘述十重戒的略說，現在再說四十八輕戒於次：

（二）四十八輕戒

第一、不敬師友戒——修學大乘行者，當如是想：一切學問、智識，都是仰長輩或善智識的賜給，所以必須如禮恭敬，不起憍慢心才對！發隱說：

師生我法身，有父道焉，故當孝順；友助我進，有兄道也，故當恭敬。

第二、飲酒戒——此戒與十重戒中的酒（賣）戒，罪相不同，前戒是側重在修持大乘行的菩薩們，不許以酒求利，在智者大師的義疏說：

酒是無明之藥，令人惛迷，大士之體，與人智慧，以無明藥飲人，非菩薩行。

現在所謂的飲酒戒，是嚴禁自己不飲，以防免墮昏神亂想，而做出錯事爲旨趣。詳見前節五戒文。

第三、食肉戒——大地上的一切有情——動物，皆有佛性，與人類同是俱足有知覺的性靈，凡是學大乘的菩薩行者，應該以大慈大悲爲懷，以愛護有情爲本，以救濟有情爲職，不得食肉，在智者大師的義疏說：

食肉斷大慈心，大士懷慈爲本，一切悉斷。

在楞伽經說：

佛告大慧：有無量因緣不應食肉，如云：衆生從本以來，常爲六親故；不淨氣分所生長故；衆生聞氣，悉生恐怖，如旃陀羅，狗見驚吠故；慈心不生故；呪術不成故；諸天所棄故；夜多惡夢，虎狼聞香故。

第四、食五辛戒——所謂五辛，是指：大蒜、茖葱、慈葱、蘭葱、興渠等。因爲五辛的葷臭，大有妨礙修道，所以嚴制佛子不許吃，不但是單食不可，雜在食物中的辛味也不可吃，蓮池發

隱說：

五辛葷臭妨法，故制。又葷辛之氣，能發色衆諸欲，聲聞智淺，但知制貪，不知發貪之因，善薩智深，應制所以發貪者。

在佛頂經，更有一段很詳細的說明：

是五種辛，熟食發婬，生啖增恚，縱能宣說十二部經，十方天仙，嫌其臭穢，咸皆遠離。諸餓鬼等，舐其脣吻，福德日淺，善神不護，魔王得便，命終自爲魔王眷屬，受魔福盡，墮無間獄。

第五、不教悔罪戒——大乘行者，是處處利人方便，時時誘人趣入善道爲職志，是以，見着有犯罪者，應當以慈悲心，善教誨他（她）們，使其至速懺悔才對！在善戒經說：

菩薩入僧衆中，見非法戲笑，不呵責者，得罪。

第六、不供給請法戒——見有大乘法師來，應該如儀請說法要，否則，失去智慧種，障礙悉習的聞法益，凡是佛教徒，切不可生瞋心、憍悲心，懶惰懈怠，老老實實的爲法忘軀，不離正法，才是眞正的菩薩行者。

第七、不往聽法戒——出家菩薩，是以學法、聽法，爲日常所必須修持的功課，如果爲着憚遠而不往聽法，則犯慢法罪，蓮池發隱說：

衲僧徧歷千山，尅去參師，忘身問道，比比然也。惜乎以此爲訓，猶有法音交於咫尺，而若罔聞，聖迹現於比鄰，而不及見者，哀哉！

第八、心背大乘戒——「心背」二字，是指沒有明顯的說出，只在心裡的反對之謂。如果以語言，或是文字，宣揚大乘非佛說，這則犯毀謗罪，屬第十重戒的。因爲心裡雖有反背，但戒尚未說出，這謂：「內自評論」，故屬四十八輕戒之列。

第九、不看病戒——病是人生中最苦之一，凡是佛子，見着有病苦的人，當須看護，就是不失菩薩的慈悲心，善能看護病人，還是八福田的悲田，在菩薩戒本疏說：

見一切疾病人，常應供養，如佛無異，八福田中，看病福田，是第一福田。

在優婆塞戒經說：

行路之時，見病人，不住瞻視，爲作方便，付囑所在，而捨去者，得罪。

由此，善能看護病者，即得福田，因爲病者之中，多有證果的聖者們，現示病相度人，所以我們看着病人，生起憐愍而看護，如果他是聖賢，即在無意中，能夠奉侍著聖者，那就是悲敬二田俱得了。否則，失慈心稿；失悲敬二田，還復得罪。

第十、畜殺具戒——凡是佛子，對於任何一種的兇器，如刀鎗、戈矛、惡網羅縉之類，都不得儲存，但以自衛而備，即不在此限。

第十一、國使戒——此戒是說明，不得爲着利養自己，故意通國使命，興師相伐，殺害衆生，蓮池發隱說：

大士者，當爲如來使，以善安三界衆生，而乃故作國賊，寧不犯過。

但反之，爲了民族、國家，而興師除滅惡黨，成就人類的安樂，即功德無量，如我們的 國父孫中山先生，爲着我們四萬萬的同胞而犧牲自己，這就是所謂大乘精神。

第十二、販賣戒——此戒是制止佛子不得心存惡意，爲着暴利而做販賣行爲。若是爲方便人羣，正式的售賣，不在此限。

第十三、謗毀戒——爲陷害他人，而生惡念，故意製造謠言，是失菩薩的慈心，所以必須制止。此戒與前十重戒中的「自讚毀他和謗三寶」戒，罪相不同，蓮池發隱說：

問：前言「自讚毀他及謗三寶」，俱列十重，今之謗毀，云何墮輕？答：毀他兼自讚成重，今無自讚，三寶兼佛法得名，今止謗良人。

由此可知，菩薩律儀的嚴密和周到了。

第十四、放火焚燒戒——此戒是指故意焚燒，或是爲自己的權利，而生起惡念的燒毀，皆是犯戒。若爲耕種，或是爲除妨害，而慎重擇時焚燒，不在此限。

第十五、僻邪教戒——僻的含義是邪，對於正義、正理，不能得到明確的正解，稱謂邪。雖

通達義理，而不發菩提心，也稱爲邪，是以學大乘教的大德們，自己當以解後，至速發大心，那才不墮空解或狂慧之弊，對於學徒們，也不得有邪見惡法的教示。

第十六、爲利倒說戒——倒說是不順正理，而沒有次第的解說。總之，菩薩不得爲着自己的利養，而曲解經論或戒律的義理。如果，說法不當機，開口含邪憲，這就是犯罪。蓮池發隱說：

爲利養故，應正理答而不答，別爲一答；爲利養故，擅以經義，改易落後；爲利養故，逆佛本懷，背犯本義，皆不應爲也。

第十七、恃勢乞求戒——靠着勢力而忘道義，一味追求世利，這是不合佛子的行爲。古人說：「出家不宜親近顯貴」，因爲，親近顯貴，容易忘道而趣世利的緣故。多乞求，則是妨害自己的修道，更是惱亂他人的劣行；無求則心安，正命清淨，自能得到自他兩利。

第十八、無解作師戒——自己不能瞭解的法門，切不可妄爲他人講授，老老實實的「知之爲知之；不知爲不知」那才對，如果，不知道的義理，而詐言能解，顚倒亂說聖教，卽是內乖道心，自爲欺誑的愚痴者，也是欺誑他人的邪見者，必受惡報。經云：

身未證法，而在高臺；身自不知，而敎人者，當墮地獄。

第十九、兩舌戒——不得揑造是非，誘欺賢人。詳見前節十善戒文中說。

第二十、不行救殺戒——見到被殺，應當方便救護，解其苦難，才是菩薩行，如果坐視不救

，即失三慈法利，也就要犯罪。

第二十一、瞋打報仇戒——以瞋報瞋，以打還打，相仇相害，所謂報仇雪恥，這和菩薩行是相反的，因為大乘菩薩是怨不報，而恩則宜報的。在般若經五百二十說：

菩薩若被斫截手足身分，亦不應起瞋恚惡言，所以者何？我求無上菩提，為拔有情生死衆苦，令得安樂。

第二十二、憍慢不請法戒——初發心的菩薩，不得以自己的聰明有智，而不聽法，須知世間法與出世間法，是不能相比擬的，如果生起憍慢心，則失正法慧種，墮落愚頑下劣。凡是學佛者，當宜慎之！

第二十三、憍慢僻說戒——菩薩行者，若以輕慢來答人的所問，或是恪法而不說；或生出不直說聖意，這都是犯戒。

第二十四、不習學佛戒——行者的修持，應當學習正見、正解的大乘菩薩藏，才是學佛的旨趣。而對於二乘，或外道典籍，應該捨棄，否則，能障道種，而墮愛見，祈願新學的菩薩們，宜加注意是幸！

講到這裡，更須申明的是：前所述的背大向小戒等，和現在所謂的不習戒，由表面看來，似有相濫之嫌，但詳細的研究，則沒有相濫的，蓮池發隱說：

問：前云，背大向小（第八戒），次云僻邪教（十五戒），此云不習，後云暫念（戒），四戒似濫？答：一以志向乖違；二以教導偏僻；三以安然習小，而不思學大；四以權時習小，而徐圖學大，故不相濫。

第二十五、不善知衆戒——須欲善知大衆的一切事，必先發慈心，善調和大衆的諍訟，使大衆得到安樂心而能辨道，否則，隱處隨地，易作過罪，智者大師義疏說：

善知應有三事：一、事慈心，謂欲與衆生樂；二、善和諍訟，謂如法滅諍；三、善守三寶物，應事施用，不得差互，差互有二：一、就三中不可互用，如佛物，不可作僧用是也；二、就一中亦不可互用，如僧私物作僧堂用，亦不宜也。

第二十六、獨受利養戒——施主所要供奉布施的東西，凡是同住者，都有分享的權利，而身爲寺主，或是主權者，將施主所布施的一切物，奪取自用，最不合菩薩的平等主義，在菩薩戒本說的：

若有檀越來請衆僧，而先住僧，獨受請，得無量罪，與畜生無異，非沙門，非釋種姓。

第二十七、受別請戒——此戒是承前二十六戒而來。不得奪取十方僧物，納入自己的享受。施主有所請約，必須率領衆僧受供，所施的一切淨物，應當普遍分給衆僧，使施主能種福田緣，能深善根福德，否則犯戒。

第二十八、別請僧戒——初發心的菩薩，應一視同仁，如有請僧求願時，皆應恭敬，不得分別優劣才對。蓮池發隱說：

依僧次請，七佛定法，不遵佛制，是忤逆也。又平等視僧，皆應恭敬，有所揀擇，是猶敬父慢母，豈不乖孝道。

第二十九、邪命戒——行者爲養命根，在生活上，作不如法的事，謂之邪命。如現奇特相；或是自說功德；或爲人卜相吉凶；或高聲現威，令人敬畏；或說供養，以動人心；或是仰觀星宿，推步盈虛；或是交結權貴等，皆是邪命之列。佛門警訓說：

今時講學，專務利名，不恥五邪，多畜八穢，但隨浮俗，豈念聖言。自下壇場，經多夏臘，至於淨法，一未霑身，寧知日用所資，無非穢物。箱囊所積，並是犯財，慢法欺心，誰知報逐心成，豈信果由因結，現見袈裟離體，當來鐵葉纏身，爲人則生處貧窮，衣裳垢穢，爲畜則墮於不淨，毛羽腥臊。

由這一段文字看來，實在是太可怕了，是以普勸天下的修行人，必須老老實實的守戒、念佛、坐禪、拜佛、持呪、學教，定能得到諸佛菩薩，並諸天護法的保護，絕不會餓死的，不必以不如法，欺騙世人，自招致不盡的罪業。

第三十、經理白衣戒——所謂經理白衣，大意是謂：出家人，宜誨白衣（在家人），令之得解

脫，令持齋戒。

有一種人，本來沒有信念，心理上則懷毀謗，而面現假慇懃、結交權貴男女等，作種種的惡法，不守規制，於三齋、六齋的好時，使其不能作福修善，這是最爲可憾，而失去佛子的本份的。

總之，此戒也是屬於邪命的，如果能令白衣持齋守戒，則諸天歡喜，降諸吉祥，否則就要降災殃了，凡是佛子，當宜愼之！

第三十一、不行救贖戒——見有惡人，售賣佛菩薩形像及寶經律，這是沾污佛法，損辱之甚，爲修大乘行者，應即隨力救贖，不得坐視才對！

第三十二、損衆生戒——凡是能損衆生的命根，如畜養猫狸等，或是欺誑有情等的行爲，皆在禁制之列。

第三十三、邪覺觀戒——凡屬邪業，如男女等鬪打、歌叫、妓樂、賭錢、圍棋等，均不應作，因爲諍鬪，令起兇惡心；心趨娛樂，易起嫉佚心；雜戲、賭、棋，則令心生散亂，所以說：學道者不應作。

第三十四、暫離菩提心戒——大乘行者，應發菩提心，護持禁戒，念念不捨於心，如果生起一念，捨菩提願，即墮落外道，如蓮池發隱載：

舍利弗尊者，於過去劫中，曾發菩提心，想行大布施，在路中過一婆羅門，向尊者乞眼除病，舍利弗即時剜眼與之，婆羅門得眼後，嗅而擲於路上，更以踐踏爲穢惡而去，舍利弗尊者，覩狀遂失道心，大道難行，不如早救自度，遂習少法，直至釋迦世尊時，始證羅漢。

由此，一念自度，即是失去大利，離菩提心，捨菩提願，則同非道，永不得解脫，是以護持菩提心，爲行者最必要的第一課。

第三十五、不發願戒——所謂願，是緣心於善境，希求菩提心，得令相續不斷之謂。如果，行者不發大願，即被魔羣所攝持，終久必被魔牽引墮落，凡是佛子，必須發大願，那才能成就大果。

第三十六、不發誓戒——此戒是承前戒發願後，而增加勇力，也就是助强道力之用。在智旭大師的合注說：「誓者，必因之心，勇猛自矢，期於不退，願以導其前，誓以驅其後，又願以進德修善爲力用，誓以防非滅惡爲功能也。」

由此可知，我們在日常中，六根對於染塵，如猿得樹，如果，非仗重誓是難以制止的，明此戒最爲重要。

第三十七、冒難遊行戒——古人說：「人身難得」，就是對於遊行，必須愼重注意，如裘丞

相說：

六道之中，可以整心慮趣菩提者，惟人道為能耳。是知染心所就，雖號革囊，聖道攸賁，實為重器，應須貴之保之！而乃不慎遊行，甘心夭逝，輕拋難得之身，橫傷致道之器耶！

由現時的風氣，自殺者甚多，這是不知道人身難得的愚痴者，凡是佛子，必須自能護持自身，不宜遊行的地方，或是危險的地方，以不隨便經遊為妙！因為遇難，多作退因緣，不遊即能身心清淨。儒家也有明訓說：「君子不立於危牆之下」，「危邦不入，亂邦不居」，這與此戒完全相合。

關於此戒的釋義，未免有所疑問？本來，菩薩必須行六度萬行，同流九界，乃至入地獄，難行能行，難忍能忍，才是大乘行的精神，在這裡，何故注視不宜到的地方，就要避而不去，這豈不是同於凡夫的畏死貪生的行為嗎？不過，初發心的菩薩，尚未證果，忍力不夠，易起退失，故必須待修至智力堅固，那時就不會怕，因在未得道以前是不堪受刺激的。

第三十八、乖尊卑次第戒——在佛門中的尊卑次第，與世俗所謂的尊卑不同，佛子即「先者先坐，後者後坐。」在蕅益智旭大師的合註說：應如法次第有二種，一、通論七眾，二、別論戒次。坐有二時，一、誦戒時，二、平時，皆不得紊亂也。

（一）通論者：謂菩薩比丘尼，不得於初夏比丘前坐，設比丘尼受菩薩戒，亦經百臘，猶故

不得於初夏小乘比丘前坐，況是菩薩比丘，以比丘是上衆故。

式叉摩那，雖生年百歲，或菩薩戒已經百臘，總不得於大小乘比丘、比丘前坐，以來是僧數故。

沙彌，雖生年百歲，或菩薩戒，已經百臘，凡至不得於小乘式叉摩那前座，沙彌尼，雖生年百歲，或菩薩戒，亦經百臘，乃至不得於小乘沙彌前坐。

優婆塞，雖生年百歲，受菩薩戒亦經百臘，乃至不得於小乘驅烏沙彌（尼）前而坐，況復沙彌及比丘等。故善生經云：「優婆塞，若在比丘、沙彌前行，得失意罪，當知彼約行結（罪）；坐亦有罪，此約坐結。」

（二）別論：如比丘、比丘尼衆，皆須兼論大小二種戒次。在大則大，在小則小，萬萬不得以大奪小，故文殊應闍王之請，尚須固遜迦葉，然後暫居其先，則平時之不亂戒次明矣！其餘五衆，唯各自論菩薩戒次，不論生年，由斯可知。

關於此戒，由上文可知，凡是佛子，必須尊重以受戒的先後次序，不得越軌，然如父子、主僕，在俗世的，必依世法的尊卑而行，但是離俗塵出家，那就不然，如果，子比其父先出家受具足戒，則子坐在上座；奴僕比其主人出家，則僕坐在其主人的上座，這是論及出世法的尊卑，更在昔時，唐玄奘、義淨大師等，在印度，也親眼見過，當時的印度人，見着自己的兒子，或奴僕

等出家，必以頭面頂禮，認爲與佛無異的尊重，這是充分的證明，世法是不能與出世法相比的。

第三十九、不修福慧戒——凡是大乘行者，應當重視修福和修慧，智旭大師說：

遇緣，當爲而不爲，隨力，應修而不修，一一法罪。

第四十、揀擇受戒戒——一切有情，皆有佛性，都可以隨其類而行菩薩道，所以，堪爲人師者，不得生起分別心，而揀別品類授戒，菩薩戒本說：

若佛子，與人授戒時，不得揀擇。

這在儒家也有所謂：「有教無類」的說話，是以，自稱大乘行者的菩薩們，當宜愼之！

第四十一、爲利作師戒——爲着貪名利養，而亂說經律，欺詐他人，這是自投羅網，破壞菩提種子的因素，菩薩戒本說：

菩薩爲利養故，爲名聞故，惡求多求，貪利弟子，而作現解一切經律，爲供養故，是自欺詐，亦欺詐他人。

由此可知，欺自、欺他，即是自誤、誤他，其害甚大，如點墨汚於素帛，凡是佛子，豈可妄爲！

此戒和前第十八無解作師戒，究竟有何差別？前「無解作師」，其過在好名，此戒的過犯，則在好利，名利俱是生死的根本，修道者，必須斷之！

第四十二、爲惡人說戒——戒惡人的所作所爲，處處是邪見、劣行、背覺合塵、遠離正道，蓮池發隱說：

是惡人輩，有耳不聞戒名，有目不見戒光，有鼻不嗅戒香，有舌不餐戒味，有身不踐戒地，有心不思戒相，六根窈冥，與畜生木石何殊焉？向之說法，非唯不曉，復生謗訕。

由這一段說明，則不能泛濫說戒，應擇宜施教，那才是大乘行者的聰明智慧。

第四十三、故起犯戒心戒——既然發心學道，必須受持正戒，以戒堅固，那才堪受一切供養，否則，便爲世人所賤，阿毗達磨俱舍釋論說：

犯根本罪者，於大衆食及住處，佛不許此人噉一段食，踐一脚地。

據此，護持聖戒是何等的重要，如果破了戒，雖是天地的寬大，也無處可以安身；善信雖多，也無法受得他(她)們的布施供養，是以所願行者們，時時保持「百行戒爲先」的念頭才對！

第四十四、不供養經典戒——一切經典，是諸佛的心血結晶，三世諸佛，也是從經典中得成大道的，是以凡是一切經典，必須尊敬供養，由經典中，得到妙法，速證佛道旨趣。

第四十五、不化衆生戒——修學大乘行的大德們，必須時時以大悲心爲懷，遇到一切動物時，應口唱心念：一切有情，皆有佛性，令其一念向善，發菩提心，離了貪瞋痴，得到安樂，否則犯戒。

第四十六、說法不如法戒——宜說妙法，應當如儀禮制，才能得眞實的法益，不如法，則會感報慢法的罪過。

第四十七、非法制限戒——非法的事情，在國家，則使民衆不得安寧，在佛教，則佛法不得昌隆，故非法非律，破壞三寶的事，不得故意作爲。

第四十八、破法戒——佛法的建立，如金剛的堅固，任何的魔羣，都不能破壞佛法，能破佛法者，只有內衆的佛敎徒，古人說：「獅子身中虫，自食獅子肉，非餘外虫」，由此，所謂：「正法」「末法」，這豈有定律，盡在我佛敎徒們的護戒與破戒而已，如果，在惡濁世中，能善護持正戒，也卽是濁世中的正法住世，是以，凡是佛子，都有護法的天職，不得自破法，或教人破法，才免招致罪咎。

以上所述，菩薩律儀，雖分爲十重、四十八輕，但收攝起來，也不出於三聚之內，前面的十重是「攝律儀」，四十八輕中的前三十輕，是「攝善法」，後十八輕，便可視作「攝衆生」了。

復次，優婆塞戒經受戒所說的六重、二十八輕，也署名菩薩戒，但這是以居家五戒爲骨幹，不得正式稱謂菩薩戒位，只是趣入菩薩大戒的階漸而已。由此可知：菩薩大戒，是發心不容易，實行更難，但現世的學者們，多是好樂大乘，空腹高心，不務實行，這是太可惜的！

在修持佛法的當中，大乘戒與小乘戒，各有其重要性，小乘是以出離世塵為主，欣證涅槃為目的；大乘是以菩提心為念，處處普利眾生，廣集福智為旨趣。

換句話說：小乘戒是注重在行者個人分上着想，對於日常生活，俱有特別的嚴格，在行住坐臥中，有其必定的律儀，些微的違逆，那就是犯戒，大乘戒則不然，是以注重利益有情為主體，犧牲自我，積極行善為職志。也可以說：「小乘戒是僅收攝而自守；大乘戒是兼開通而利生。」

在戒法的理論上，雖有大乘、小乘的分稱，但以行持的實質上來說，大小二乘，則不能分開而談，大乘戒法，能含攝小乘的七衆律儀，而小乘戒法，即是趣入大乘戒法的階梯，由此，行者們的守持小乘戒，即是顯現佛法的尊嚴；實行大乘戒，也就是闡明佛法的廣大，同時攝機也最廣，不只局限於人類，而天道、畜生道等，只要能夠了解法師的說話，都可能使他們成就為道器，在梵網經說：

若受佛戒者，國王比丘十八梵天、六欲天子、嫱男奴婢、八部鬼神、畜生，乃至變化人，但解法師語，盡得受戒。

所謂大乘戒，即是菩薩戒的異稱。菩薩戒的詳細，請見前節。

說到小乘戒，又名聲聞戒，再稱謂比丘（尼）具足戒。因為比丘（尼）衆們，所受持的戒法，已是達到了完滿無缺的極致，所以才稱為具足戒。

這具足戒，在比丘有二百五十戒，比丘尼有五百戒（實爲三百四十八條）。比丘的二百五十戒條當中，其類別爲：四波羅夷、十三僧殘、二不定、三十捨墮、九十波逸提、四提舍尼、百衆學、七滅諍。比丘尼的三百四十八戒，便是八波羅夷、十七僧殘、三十捨墮、一百七十八波逸提、八提舍尼、百衆學、七滅諍。

據諸部律典中的解釋，比丘們的戒條，其總數有不同的地方，在四分律、五分律，南傳之中，波逸提與衆學，便有下列的差異：

| 戒類 律別 | 波逸提 | 衆學 |
| --- | --- | --- |
| 四分律 | 九〇 | 一〇〇 |
| 五分律 | 九一 | 二〇 |
| 南傳 | 六〇 | 七 |

在律典中，雖有不同的記載，但總是不碍我們的修持，只要受戒的人們，對於一切的境界，能遠離過非，體會世尊制戒的本懷，以堅持實行，所作所爲，不失比丘的本來面目爲旨趣。

因爲，比丘是佛教三寶之一，佛教的興衰，也是以比丘們的持律嚴不嚴而定，爲了保持僧團的清淨，所以世尊也就特別精細的制立比丘律儀。由這明顯地，證明佛法的久住，專在僧制律儀

了。但現代很多的學者們說：佛所制的律儀，是過去二千五百年前的事，不適合現時代的潮流，這話也說得不錯，但嚴淨僧團，養成高尚僧格的根本律儀，這是千古而不能易的，因此世尊也說過，小小戒可以放寬，是以，今時、今地、今僧所需要的新僧制度，也就亟待早日的製訂了！

## 七、授戒法式

關於戒行的理論、條文，在前面各章各節中，大概都已經說過了；現在，再來述一述授戒的儀式。

授戒儀式，歷代編訂而行之於現在的，有十數種之多，大概都是依據瓔珞、梵網、瑜伽戒品而成，因之，這十數種的授戒儀式，其款式即有無互見，詳簡不同。

傳戒正範所採輯的授戒儀式，雖然秩序井然，但以局限於戒堂的應用，所謂排班、撩衣、護鉢各項儀式，都不適合於一般的應用。現在只舉出授菩薩戒的法式來說；天台菩薩戒疏出一十二門，湛然大師有「授菩薩戒儀」，次第全同，只是文句略異而已。蕅益大師有「重訂受菩薩戒法」，載在律要後集，可算是「詳簡適度」，但又以流行不廣，很少加以採用。

可是，授菩薩戒，既不限於人及非人，也不計及根器的具與不具，只要能發無上菩提願的，都可以受戒，假設沒有授戒師，還可以聽其於佛前自誓受戒。因此，菩薩戒的授法，應該力求簡便妥當，以期隨時隨地，有發心受戒的，都可以隨時隨地而授之。所以，著者便根據瓔珞經、梵

網經、瑜伽戒品，以及各家的授戒儀式，重輯訂定一種儀式如次：

若有人已發無上正等菩提大願，欲受持菩薩戒，應訪求智德兼備的法師，作爲授戒和尚，爲自己授戒。

### （一）請　師

授戒師應請二師：卽和尚與阿闍梨。今依瓔珞、瑜伽戒品，只出請和尚法。若用二師，那末，請阿闍梨法，可準用請和尚法行之。

受戒者，當至法師的住處，禮足、互跪、合掌恭敬，作是言說：

大德憶念：我某甲，今於大德所，乞受一切菩薩淨戒，唯願須臾，不辭勞倦，哀愍聽授。

須三說三禮，於是和尚便說：「可爾」！受者禮謝三拜。

### （二）進壇禮三寶

求戒大衆，先進入壇內，靜候和尚至壇，在佛菩薩像前焚香致敬。舉唱香讚，香讚既畢，和尚踞坐，受戒者一心恭敬，頂禮三寶：

一心頂禮過去世盡過去際一切諸佛。

一心頂禮未來世盡未來際一切諸佛。

一心頂禮現在世盡現在際一切諸佛。

一心頂禮過去世盡過去際一切等法。

一心頂禮未來世盡未來際一切等法。

一心頂禮過去世盡過去際一切聖賢。

一心頂禮未來世盡未來際一切聖賢。

一心頂禮現在世盡現在際一切聖賢。

### （三）乞　戒

頂禮十方三寶已畢，受戒者應互跪、合掌，作是乞言：

唯願大德哀愍，授我菩薩淨戒！

三乞三禮已畢，授戒師應問着說：

善男子諦聽（若是女子，應說善女子聽。下同）：汝是菩薩否？

受戒者同答說：「是！」

授戒師再問着說：「發菩提心未？」

受戒者同答說：「已發」。

授戒師接着說：「善男子聽：汝等今者，欲於我所，求受諸菩薩一切學處，應先受持四不壞信。」

### (四) 受四不壞信

關於受四不壞信文，應當是由受戒者自說，如果不能自說，引禮師等應教其說：「我某甲，即從今時，盡未來際身，皈依佛，皈依法，皈依僧，皈依正法戒。」三說三禮。

「我某甲，即從今時，盡未來際身，皈依佛竟，皈依法竟，皈依僧竟，皈依正法戒竟。」三結三禮。

### (五) 懺悔三世罪

懺罪一門，在瑜伽羯磨，沒有明文，其餘，如瓔珞、梵網等，則都俱有，這是爲獲得清淨戒品的殊勝法緣而設。受戒者應當心存精誠，懺除罪障，作是懺說：

我某甲，若過去身口意等十惡罪，祈願畢竟不起，及盡未來際；若現在身口等十惡罪，祈願畢竟不起，及盡未來際；若未來身口意等十惡罪，祈願畢竟不起，及盡未來際。

如是三說。

### (六) 發四宏誓願

學行懺悔三世罪之後，應當作如是思維：

無上菩提，是我所求之妙果，然欲得此果，必須修學如來之大慈大悲，具足如來之宏誓悲願，以爲進趣菩提之勝因。

隨即發四弘誓願說：

衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。

如是三說。

### （七）追問遮罪

發大誓願之後，本來即可爲之授戒，但依據梵網經上有說：「若現生有七遮罪者，不應與授戒」的明文，所以就要先爲之追問遮罪，無罪者才可與授戒。於是戒師就問着說：

善男子！汝既已發心，堪能成就滿足四宏誓願，此但現在身心發趣，若有遮難，戒品不發。梵網經說：「若有七遮，不應爲授。」我今問汝，當如實答，若不實答，徒苦自他，無所剋獲，虛稱菩薩，則爲欺誑一切衆生，負心誑佛，枉受利養，罪大無極！

接着再問說：

「汝曾出佛身血否？」　答說：「無」。

「汝曾殺父否？」　答說：「無」。

「汝曾殺母否？」　答說：「無」。

「汝曾殺和尚否？」　答說：「無」。

「汝曾殺阿闍梨否？」　答說：「無」。

「汝曾破羯磨轉法輪僧否？」　答說：「無」。

「汝曾殺聖人否？」　答說：「無」。

授戒師問過這七遮之後，再說：「汝等既然無此七遮，堪得授戒，應起深重心，禮請佛菩薩，爲汝等證明受戒。」

### （八）請　聖

問遮之後，授戒師應從座起，禮請諸佛菩薩，臨壇作證。禮請文，可以自制。待禮請畢後，恭敬合掌，更爲作白說：

弟子某甲等，一心奉請：釋迦如來應正等覺爲我和尚：我依和尚故，得受菩薩戒，慈愍故。（一拜）

弟子某甲等，一心奉請：文殊師利菩薩爲羯磨阿闍梨，我依羯磨阿闍梨故，得受菩薩戒，慈愍故。（一拜）

弟子某甲等，一心奉請：彌勒菩薩爲教授阿闍梨，我依教授阿闍梨故，得受菩薩戒，慈愍故。（一拜）

弟子某甲等，一心奉請：一切如來應正等覺爲尊證師，我依尊證師故，得受菩薩戒，慈愍故。（一拜）

弟子某甲等，一心奉請：一切菩薩摩訶薩爲同學侶故，得受菩薩戒，慈愍故。（一拜）

請聖完畢以後，受戒者互跪、合掌，戒師再作白說：

仰啓十方，無邊無際，諸世界中，諸佛菩薩，今於此中，現有某甲菩薩，於我所，乃至三說乞受菩薩戒，我爲作證。此某甲菩薩，已發大願，已有深信，能捨一切，不惜身命。惟願十方，無邊無際，諸世界中，諸佛菩薩，第一眞聖，於現不現一切時處，一切有情，皆現覺者，於此某甲菩薩，亦爲作證。

### （九）正授戒體

經過這一段的告白後，戒師復座。受戒者互跪、合掌，專念一境，長養淨心，作如是的思維：「我今不久，當得無盡無量無上功德」。

此時，授戒師即爲求戒者說：「善男子聽：汝今欲於我所，受諸菩薩一切學處，受諸菩薩一切淨戒，謂攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，如是學處，如是淨戒，過去一切菩薩已具，未來一切菩薩當具，現在一切菩薩今具。於是學處，於是淨戒，過去一切菩薩已學，未來一切菩薩當學，現在一切菩薩今學。汝能受否？」

答云：「能受」。

此文應說三次，第一次說過之後，授戒師即說：

佛子！當知初番白竟，十方世界妙善戒法，如雲如蓋，覆汝頂上。三番白竟，十方世界妙善戒法，從汝頂門，流入身心，正在此時，納受戒體，無漏色法，由汝增上善心之所感得，是故汝應至誠頂受，勿餘思慮。

照這樣，繼續說三遍，然後爲說戒相。

（十）宣說戒相

授戒師說：「善男子聽：菩薩有十無盡戒，若有犯者，非菩薩行，即失四十二賢聖法，汝應諦聽」：

從今身至佛身：於其中間
- 不得故殺生；
- 不得故偷盜；
- 不得故婬欲；
- 不得故妄語；
- 不得故酤酒；
- 不得故說在家及出家菩薩之罪過；
- 不得故自讚毀他；
- 不得故慳；
- 不得故瞋；
- 不得故謗三寶藏。

：「能持否？」

以上十戒，授戒師宣說一戒，問：「能持否？」受戒者即同答說：「能持」。

## （十一）讚戒勸持

授戒師宣說戒相，受戒者答了能持之後，授戒師還要再有一番誡勸受持的話說：

瓔珞經說：「佛子受十無盡戒已，其受者過度四魔，越三界苦，從生至生，不失此戒，常隨行人，乃至成佛。」瑜伽戒云：「如是菩薩受淨戒，於餘一切所受淨戒，最勝無上，無量無邊大功德之所隨逐，第一最上善心意樂之所發起，普能除滅於一切有情一切種惡行，一切別解脫律儀，於此菩薩律儀，百分不及一，千分不及一，數分，計分，算分，喻分，乃至鄔波尼殺曇分亦不及一，攝受一切大功德故。」

汝今已受菩薩戒，即獲如上所說無邊勝利。故應善於護持，如帶持浮囊，欲渡大海，勿令毀缺。

又說：

## （十二）迴向

授戒師結勸完畢，求戒者，須同稱迴向偈說：

受戒功德殊勝行，無邊勝福皆迴向，普願沉溺諸衆生，速往無量光佛刹。十方三世一切佛，諸尊菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。

迴向偈稱誦過後，頂禮三寶，受戒者禮謝授戒師及諸引禮師。

## 五、名德列傳

### 一、曇摩迦羅尊者——中國律宗始祖

#### (一) 緒　言

佛教自從漢明帝永平年間（公元五八——七五），傳入我國以後，一直到三國曹魏的初期，所有的僧伽，並沒有受戒儀制，只是剃除鬚髮，以別於俗人而已！

在曹魏文帝黃初三年（公元二二九），印度中天竺的高僧曇摩迦羅（Dharmakala），又稱曇柯迦羅，遊化來到我國的洛陽（河南），我國人稱之為法時尊者。

法時尊者，來到洛陽，看見我國僧人，未能得受大戒，深以為懷，遂發弘揚佛教律法的大誓願，但因種種因緣，未能成熟，徒勞二十一年，至魏少帝嘉平二年（公元二五〇），始能親自譯出「僧祇戒本」一卷，以作日常課本，更請到梵僧十大德，創立羯磨授戒的儀式，這便是佛所制的戒律，實施於我國的嚆矢——佛法傳入我國的第一百八十二年，即民國紀元前一千六百六十一年的事。

首立我國授受戒法，創舉十大僧傳戒之制，使律學大興的這位法時尊者的生平，我們便不能

不有所記述，以作爲後世的留念。

法時尊者的祖居是中天竺(印度)，他的家裡是極其富有的，而其祖先，又以慈善好施，稱譽於中天竺。

### （二）尊者的身世

因爲他的祖先，有好善樂施的陰德，所以才能誕生這位尊者——曇摩迦羅。尊者的幼年時候，就是天性聰明，智勇兼備的，據高僧傳的記載說：

幼而才悟，質像過人，讀書一覽，皆文美通暢……。

尊者在少年時期，已學盡印度的古代文學——四圍陀及五明學，可謂當時的大文豪。及至二十五歲那年，有一日，他偶然的走進一所梵字(寺院)，無意中翻閱了佛經，而不能了解，遂生慚愧，覺得佛理高深，較之四圍陀等的理論，是高出若干倍，他慨嘆着說：「始覺昔年錯用心！」於是，捨棄世間的虛榮，而出家爲僧。

不過，他是重於遊方宣化，而不注重於靜守潛修的，所以才遊到了我國的首都洛陽。與尊者同時期而來的，還有康僧鎧、曇帝、帛延等幾位高僧，他們都是精通律部，也有律學的譯述，但貢獻較多的，還是法時尊者，據高僧傳的記載說：

時有諸僧，共請迦羅譯出戒律，迦羅以律曲制，文言繁廣，佛敎未昌，必不承用，可譯出

僧祇戒心，止備朝夕，更請梵僧，立羯磨法，中夏戒律，始自乎此。

由這一段記載看來，尊者對我國佛教的功勳，可謂經萬世而不滅。

他所傳譯的戒法，流傳至今，尚被認爲龜鑑，可是他在我國洛陽，住錫二十六年之後，才又回到天竺去，或是遊方宣化或是入山靜修，其寂處、寂年，都無法考查了！

### （三）尊者的治學

前段曾引述過高僧傳，對於他治學的說話：「幼而才悟，質像過人……」，接着這幾句話之後，還有：

善學四韋陀論，風雲星宿，圖讖運變，莫不該綜，自云：「天下文理，已畢心腹。」

從這段敍述裡面，更可以窺見尊者，竟是上通天文，下曉人事，中識讖圖運數；而又對於古印度文化的四韋陀論及五明學等，也好學不倦，這就難怪他的自豪，說是「天下文理，已畢心腹」了。

關於他少年時代的治學態度，依上文可概一切，在高僧傳裡，還可以找到一段描寫，那是尊者在二十五歲的事。有一天，偶然的走進一所的寺院裡，爲了好奇心的驅使，而翻開一部「法勝毘曇論」（具云阿毘曇心論 Abhi-dharmahrdaya-sastra 略稱「心論」，公元三九一年，由僧伽提婆及慧遠大師共譯爲四卷，是小乘派說一切有部的典籍），看了數頁，竟是茫茫然的不能瞭解，於是嘆息着說：

我讀了廿年的書，肆志於墳典，沒有那一種經籍，我是不瞭解的，今天讀到的佛書，畢竟是這樣深奧，這一定有其深義存乎其間，我必須求得徹底的瞭解而後已。

他從此以後，便專心於佛學，將所有的大小乘經典，以及論、律諸部，都作過深切的研究，盡得廣博無涯而深奧的佛法，成爲當時聞名的佛學專家。

### （四）四韋陀、五明學的簡釋

高僧傳所載，尊者是精通印度古代的四韋陀和五明學等，究竟這是怎樣的學問？玆簡釋於次：

四韋陀（Veda），或云毘陀、皮陀、吠陀、圍陀等，譯爲智論、無對、明分，是印度婆羅門教的根本教典。

共有四種：一、梨俱韋陀（Rg-veda）是印度最古的詩歌，主旨是讚歎天地自然神的詞句。二、婆磨韋陀（sa ma-v.）是祭神時所用的韻語。三、夜柔韋陀（Vaiur-v.）是關於祭神儀式所用的散文等。四、阿達婆韋陀（Atharva-v.）是咒語類，專談息災祈福種種的理論。

五明學（Panca vidya）也是印度學者們所必須學的，明——是智之異名，闡釋諦理的意義。一、醫方明（Cikitsa-v.）是專研究人體的病因，並預防等學；二、聲明（Sabda-v.）是專該語言文字等學；三、因明（Hetu-v.）是專考定正邪，明辨眞僞的論理學；四、工巧明（Silparmasthaha-v.）

是專習一切工藝技術算曆等學；五、內明（Adhxatma-v.）是指精明四圍陀論的學問。

以上所述，四韋陀、五明學，是於公元一千多年以前，就沿印度的中央高原而南下，以至於五河流域，及雪山麓、恆河流域一帶，都是很盛行，而成爲印度民族的重要文獻，也是婆羅門教的聖典。

## 二、求那跋摩尊者

### （一）剛直世家

求那跋摩（Cunararman）尊者，譯爲功德鎧，是北印度人。其祖父呵梨跋陀，本是罽賓國的國王，因爲性情過於剛直的緣故，而遭到國人的反抗，被迫放棄了王位，並且還受了流徙的處分。因此，求那跋摩及其父親等，就只好隱於山澤，而度着那草野的生活。

求那跋摩的祖父，究竟是如何的剛直，在史傳上，沒有詳細的記載，可是，求那跋摩尊者本人的剛直，在梁高僧傳裡，却有一段故事的敍述，充分的證明，求那跋摩承受了他祖父的個性。那一段的故事是：

求那跋摩尊者，在十四歲時候的某一天，他的母親，不知爲了什麼？忽然想要吃野獸肉，她便叫着求那跋摩上山去獵取，尊者不僅沒有遵母命行獵，而且還說：

「凡是有生命的動物，沒有不是好生惡死的，現在，要我去把牠們打死，來充母親的口腹，

實非仁德的人們所願意作的。」

他的母親，一聽這話，非常的不高興，當即表示說：

「啊！你這小孩子，太不聽話！假使你因此而得罪於天地神祇，我就去代替你受罪好了」！

可是事隔幾天，尊者奉着母命，煎煮油質，一下不小心，將沸油澆在脚指上，痛得徹骨，便呼叫他的母親說：

「媽媽！請妳老趕快來替我疼痛一番吧！」

他的母親答說：

「痛在你的身上，我怎能代替得你的疼痛呢？」

尊者就說：

「這小小的痛苦，妳老還不能代我而受，何況那殺生害命，要受生生世世的惡報，輪廻不已的痛苦，豈可隨便代替呢？」

他的母親，聽着這話，知道其意是前日的舊事重提，她便懺悔極了，而且深有所悟，終身斷殺茹素。

這一段事實，就我國的倫理觀念來說：尊者似乎過於剛直，而有悖孝順之道，但是，他能使母親戒殺，培植三世的福德善根，雖說是失之於彼，而收穫於此，這還是剛直的美德。

## （二）進化闍婆國

求那跋摩尊者，在十八歲的時候，有一位相師見着他說：

「你到三十歲，就能統理一個大國，而作南面之王！」

相士忽又轉着語氣說：

「假使你不樂於做皇帝的話，那必定會證聖果的。」

相士說過這話的兩年以後，求那跋摩，果然出家做和尚了。他出家以後，專志於研究佛法，據梁高僧傳求那跋摩傳說：

　至年二十，出家受戒，洞明九部，博曉四含，誦經百餘萬言，深達律品，妙入禪要，時號三藏法師。

由於這一段文字，可以知道尊者是「深達律品」，所以他後來的成就，便專在律學了。

尊者三十歲的時候，罽賓國王，因爲沒有太子而死去，國家不可一日無君，於是諸大臣們便商量說：

「求那跋摩，才明能幹，德被四方，又是先王的後裔，最好請他還俗，繼承王位，那就太合理想了。」

這班大臣們的議決，被尊者聞知，他便笑着說：

「世間的威榮，豈能動搖我心，天子的權耀，又豈出世的正因了。」

於是，尊者潛夜出走，遁跡林谷，孤行萬里，先到獅子國（錫蘭），大弘律法，之後，才轉至闍婆國（馬來半島），在他未到之前的先夜，其國王的母后，夢見一位高僧，乘船入國，果然第二天的清晨，尊者就到了闍婆國。

因爲有此因緣，國王和國太，都皈依尊者，而受持五戒。尊者，得着如此殊勝的法緣，大弘聖法，對國王則說：施政必以仁德，對於諸大臣們，則教以効忠，因此國泰民安，法輪賴以大轉，可稱盛極一時。

過了一段時期，闍婆國遭到鄰邦的侵凌，國王向求那跋摩尊者請問說：

「現在，强隣要侵犯我國，如果和他鬪爭，雙方的死傷，必然是慘重的；如果不予抵抗，又必至於亡國，我的心已亂，只有請師傅作主張了！」

「暴敵來攻，當然要抵抗！但是，應以防禦自守，慈悲爲念，不要殘酷而亂殺便行了！」尊者回答說。

闍婆王立即親自統領大軍，求那跋摩尊者也督隊出陣，前去抵敵，畢竟把敵人降伏了。

自此，尊者更受到國王及國人的尊敬，每遇國家的大小事情，必先請示而後施行。尊者的導化有方，聲譽播於遐邇，附近的隣國聞風，皆遣使前來要請了！

## （三）文帝迎請來華

求那跋摩尊者的聲名大著之後，遠近的各國，大都知道了，我國當時的僧伽們，也都聞名了。

在宋文帝元嘉元年（公元四二四）的九月間，京都的高僧，慧觀、慧聰等一班的大和尚，晉表上奏文說：

闍婆國的求那跋摩，實在是一位了不起的高僧，最好將他聘請過來，為我國人民，弘揚聖法。

文帝接受了奏請，立即下詔給交州刺史，派遣海船，並勅慧觀、慧聰、法長、道沖等，為奉迎專使，到了闍婆國。

可是那時，求那跋摩尊者，早已隨着商人竺難提，想要到另一小國去，但結果卻被海風飄引，來到廣州，這可以說是尊者特別與我國人有緣了。

文帝聞知尊者到了廣州，即刻下詔廣州刺史，護送上京，於是，尊者便從廣州起程北上。

尊者在北上的途中，路過始興（廣東省曲江縣）虎市山的時候，他酷愛着那處的山水，巒山聳嶺，孤峯獨高，與印度的耆闍山相髣髴，而將虎市山改名為靈鷲峯，遂在山下住錫建寺，離寺數里之地，又建立了一座禪房以自居，在那兒便留住了七、八年。

尊者住錫虎市山的時候，他的精舍，是建在離寺數里之外，相隔數里，磬聲當然是不能聽到，可是寺內每鳴磬聲，尊者必至，或是冒雨不沾，或是履泥不濕等，神異百出，使當時的始興太守蔡茂元深加敬仰，得受盡力的擁護，遂成天下聞名的大道場。

到了元嘉七年（公元四三〇）的秋冬之間，文帝又下詔給慧觀等，再去敦請，至元嘉八年正月，尊者才始到了建業（南京）。

尊者到達京都的時候，文帝率領文武百官，親自迎於五里亭上，慰問慇懃，而恭迎至宮中供養，勅僕射（近代的首相職）何尚之，侍師住錫於祇洹寺。

經過數日，文帝親詣祇洹寺，執弟子禮，並請問說：

弟子常欲持齋不殺，以治天下，未得所志，師尊既不遠萬里，來化吾國，敢請指敎！

善哉！大王之問，道是在心而不在事的，法也是由於己而不由於人的；而且帝王的修持，是勝過匹夫百千萬倍的，因爲匹夫身賤名劣，言令不威，將何爲用？帝王以四海爲家，萬民爲子，出一嘉言，則士女咸悅；勞役以時，則百穀豐收，以此持齋，齋亦大矣！以此爲德，德亦足矣！豈可以全一禽之命，而失去天下之弘濟！

尊者的偉論，說得文帝心花怒放，很高興的說：

師尊所言，可謂盡天命之際，使弟子如夢初醒，必悔過前非，效法先王，以盡治國之道。

自此，文帝便時常與羣臣聽法於座下，法席盛極一時。

(四) 對於我國律法上的貢獻

求那跋摩尊者，鑒及我國律學的衰微，親自譯出菩薩善戒經，並四分比丘(尼)羯磨法，更在南林寺建立戒壇，創設律學府等，大弘律法。

據梁高僧傳的記載說：

菩薩戒經，在元嘉三年(四二六)，徐州刺史王仲德，曾在彭城地方，敦請伊葉波羅，翻譯過一部份，沒有譯完而中輟，至求那跋摩，繼之完成，成爲十三卷……。

由此可知，尊者對於我國律學的貢獻，實在不少，尤其是始建戒壇，爲諸僧伽授戒，在律學史上，也是不能磨滅的。

(五) 圓寂與譯著

宋文帝元嘉十一年(公元四三四)，九月二十八日，作遺言偈頌於祇洹寺，自說因緣，交付與弟子阿沙羅說：

我終後，可將此文，還示天竺沙門，及本國僧衆。(遺文過長不錄)

說後安詳示寂，經數日而顏色不變，如在定中，在座的大衆，皆聞芬芳滿室。

文帝聞知尊者圓寂，深爲歎惜，親自率領文武羣臣，奉祭以師禮，在南林寺戒壇前，舉行以

外國式的荼毘典禮，得五彩舍利很多，並勅建舍利塔供奉，以紀念弘化之功。

尊者所譯的律學有：「菩薩善戒經」、「四分羯磨法」、「善信二十二戒」、「經律分異記」等七部，共有十八卷。

尊者的春秋六十五，法臘四十五。可說是我國律學史上，不可多得的大律師。

## 三、僧祐律師

就我國佛教的戒律史上說，僧祐律師，實在是一位承先啓後的關鍵人物，他承受印度傳譯律法的初胚，而啓發我國律學的始業，這是值得大書而特書的。現在且說說他的三世因緣。

### （一）夙世因緣敍三世

據宋高僧傳道宣傳的記載說：

僧佑的前世身爲僧護。

從稽考史跡來看，僧祐律師完成過僧護的志願，把博山（在山東省）的大石佛像鐫鑿成功了。而道宣律師也曾將僧祐的弘明集，增輯而爲廣弘明集，這或許就是他們的三世夙緣說的流衍吧？

說到僧護，在律學史上的記載，是一位修持戒律的高僧，而僧祐更是弘揚律學的先驅，道宣又是南山律宗的創始者，由這更可以增益附會着他們的三世因緣的說法了。

僧護律師傳的記載：

僧護在齊明帝建武年間（公元四九四——四九七），發誓在博山鐫鑿一尊高十丈的石佛聖像，雖刻了一年多的時間，僅僅將頭部刻好，僧護便染疾而亡。在他臨寂的時候，他曾發下誓願說：

吾之所造，本不期一生成辦，第二生中，其願剋果。

由於僧護許下了誓願，今生今世，不能完成這座石佛聖像，第二生中，也必定要鑿成它。自僧護入滅了不久之後，便有僧淑法師，曾經賡續刻過一段時期，沒有多久，又因資金的缺乏而停工了。

僧淑停工以後，一直到了梁武帝天監六年（公元五〇六），始豐縣令陸咸，於罷官返京途中，路過博山，於風雨晦冥的晚上，夢見三位僧人，囑其轉告建安王，完成這一尊大石佛像的鐫鑿工程，可是陸咸竟把這事忘記了。直到天監十二年（公元五一二），他於白天，看見幾年前夢中三僧的一位，托以前事，於是，陸咸才將夢中的事，告訴了建安王，轉奏梁武帝，乃特派僧祐律師前往督造，至天監十五年（公元五一五），那尊立形十丈，座軀五丈的大石佛像，才督造完成。

這一段說法，便是高僧傳上，所謂僧佑是僧護的再世身的引證。依據年代的稽考，僧護的入滅，是在齊明帝建武年間，假定其爲建武元年（公元四九四），這時僧佑已五十一歲，由此，轉世之說，便很難成立了。

至於僧祐的再世身爲道宣律師，在道宣律師傳的記載是：

道宣還孕在母胎的時候，其母即夢見一位西域的和尚，指着腹內的胎兒說：妳腹內的胎兒，就是僧祐律師的後身，更說明僧祐的前身是僧護。

上面所說，便是僧祐律師三世身的由來。

## （二）出家因緣與師承

僧祐律師，俗家姓俞，他的祖先，世居彭城下邳（江蘇省宿遷縣），到了他父親這一代，才遷居到了建業（南京）。建業，從三國孫吳的時候，就曾建立了一所大寺——建初寺。

僧祐律師，還在童年，時常隨其母親到建初寺去，他一跑到寺內，便滿心的歡喜，禮拜佛像之後，竟能「雀躍三百，距踴三千」的歡忻鼓舞而不已；而且津津有味的樂道着。每到寺內，總是不願意回家，他的父母及衆人，甚覺奇怪，因此，也就許其皈依寺主僧範大師學道。

僧祐年至十四，他的父母，很秘密的爲他進行求婚，這事被他探悉之後，他便私下逃避，到了安林寺，投奔在法達法師的座下，一直至他二十歲，受了具足大戒爲止。

僧祐從受戒以後，即向法穎律師求學，說到法穎，也是一位精明律學，戒德莊嚴的高僧，且爲當時的名律師，因此，僧佑就埋頭苦幹的習律，在僧祐傳裡說：

渴思鑽求，無懈昏曉，遂大精律，有邁先哲。

僧祐的出家因緣，及其師承的淵源，簡單的敘述，便是如此。

### （三）對佛教的功勳

說到僧祐律師對佛教的功勳，在佛教史上，也是不能磨滅的。當時的佛教，因爲傳入只是幾百年，尚未能普遍於全國，他有鑑及此，便極力弘揚。在齊武帝永明年間（公元四八三—四九四），浙江、江蘇等地，得以「寺廟廣開，法言無墜」，這都是他努力的碩果。

至公元五〇二年，便是梁武帝的天下。武帝，也是極爲仰慕律師的，是以，迎至京中供餐，並請爲文武百官宣說聖法，更爲百僚官員、六宮后妃宮女等授戒。

僧祐律師，自從得到梁武帝的信護之後，將破舊不堪的建初寺，改建擴大爲大叢林，專力弘揚律法，遂成爲天下最高的律學府，據傳云：那時雲集的學子，竟有一萬衆以上。

僧祐律師在梁武帝天監十七年（公元五一八）五月二十六日，圓寂於建初寺，春秋七十四，法臘五十四。

### （四）著述簡介

僧祐律師的著述，據梁高僧傳僧祐傳末說有：「出三藏記」、「法苑記」、「世界記」、「釋迦譜」、「弘明集」等，可惜現存大正藏的只有：「出三藏記」、「釋迦譜」，以及「弘明集」而已。玆即就此三書，各述其涯略於次：

一、出三藏記　總共是十五卷，內容則爲列記經、律、論三藏的篇目，以及翻譯的同異，與乎序跋等項。據僧祐本人述及本書的序文中說：

……名曰出三藏記集：一、撰緣記，二、詮名錄，三、總經序，四、述列傳。緣記撰，則原始之本克昭；名錄詮，則年代之目不墜；經序總，則勝集之時足徵；列傳述，則伊人之風可見。

從上文可以知道，這部「出三藏記」的內容大概了。所以，大藏經便把它收輯在目錄部裡。

二、釋迦譜　這是一部敍述釋迦牟尼佛一代教化的履歷，以及家族世系、眷屬因緣等的有系統的寫作。而且，都是就三藏要典中，撮錄出來，故信而有徵。因爲僧祐律師，感覺當時的文獻不足，乃發弘願，而成此書，如其序文中說：

……爰自降胎，至於分塔，瑋化千條，靈瑞萬變，並義炳籍典，事盈記傳，而羣言參差，首尾散出，事緒舛駁，同異莫齊，散出首尾，宜有貫一之區；莫齊同異，正資會通之契……。

以此可知「釋迦譜」一書，是部貫通羣史的系統寫作了。

三、弘明集　共計一十四卷，將東漢以至梁代，一些闡明佛法的文字，均皆收入。就是那辯難攻詰的文章，也全部收羅，這實在是六朝以前，流傳最古的典籍，所以便有許多歷史價值的作

品，都賴此書而保存下來。唐代道宣律師撰著的廣弘明集，雖然說是本書的續編，但在體例方面，已經略有不同了。

## 四、慧光律師

### （一）就佛陀禪師習律

慧光律師，俗家姓楊，本居定州長盧縣（直隸省），當他十三歲的時候，他的父親遷居到了洛陽。這時候的洛陽，正是人文薈萃之區，氣象自然就和其他的偏僻地區不同了。

慧光到了洛陽，他們便四處觀光着，在四月八日浴佛節那一天，到了鄴城大覺寺禮佛，又向該寺住持佛陀禪師頂禮，佛陀禪師一眼看到慧光，便很驚異於慧光的「日光外射如焰」，他想這個楊姓小孩，必定會有一些來歷和奇行異能的，於是，他就苦苦的留着他父子兩人，而且要慧光也誦習佛經，慧光將經接在手裡，翻着閱讀，竟好像以前讀過的書一樣，這就是具有夙慧的印證了。

從四月八日到六月底，僅僅只兩個多月的時間，他竟能「旁通博義，窮諸幽理」（高僧傳語），因此，他就在這年的六、七月之間，依佛陀禪師出家。自出家之後，他便常常爲人講經，據高僧傳的本傳說：竟是「詞旣清靡，理亦高華」，使得當時的人們，都稱他爲「聖沙彌」。

慧光眞是一位能守佛制「不蓄長」的僧人，在講經的時候，聽衆獻給他的養道金，他總是立

即佈施與人，使得佛陀禪師，還覺得應該存儲一些，因而替他保管着，可是他總是用得光光的，絕不保存分毫。最後，被佛陀禪師稱他這種「不營長」的行爲，乃爲「大士之行」，而任其施用了。

他更是一位闊達大度、不拘小節、毀譽不計、哀樂不生的人物，所以佛陀禪師，便時常稱他爲非常人，而且更說：

光受過大戒以後，就必須聽律，因爲律是慧基，非智不奉，若是盡依經論，必定會輕視戒網，邪見滅法，障道之元。

從此之後，佛陀禪師，就常常爲他講授律學。

直到他二十歲的時候，依律是應該要受具足大戒的，於是，他便從鄴城回到他的故鄉定州長盧，受了大戒，及誦習各項律法。他開始曾講過僧祇律，但却不如理想，聽受的人們，並不很多。於是，他再從僧辯律師學習經論，這樣的用了一番苦功，他畢竟成就了。據高僧傳本傳說：「聽說之美，擊飈趙郡」了。

（二）慧光的成就

慧光在學問上的造詣是完全成功了，現在，就要講到他在事功上的成就了。因爲他從北而南，進抵洛陽之後，他覺得南北的方言語音，大有不同，他便詳審的分辨着「貫通幽微」，而寫成

了許多筆記本子，放在他的案頭下，被他的師傅佛陀禪師看到了，便敎訓他說：

我度你爲僧，原是希望你能傳道果，你又爲甚麼要去研究那些俗世的語言文字呢？好了，你現在是「神器已成，可以爲高明法師矣！」道務已經不是你的分內事了！你爲甚麼要以此而自累呢？

佛陀禪師，說完這一篇話以後，竟不自覺的而流下眼淚來。由這證明他之所爲，佛陀禪師是很不同意的。

可是，後來佛陀禪師擔任少林寺的住持，把勸那初譯的十地，再譯一度，慧光也曾參與其事，因爲他曾經研究過南北的方言，字音的不同，得到精細的瞭解，當譯場裡的翻譯人員，因字句音讀的互異，而發生了爭執，總是由慧光出來說明解釋，而將雙方的爭執解決的，這就證明了他前此所下的功夫，並不是白費了的。因此，他就受到當時朝廷（北齊）名賢們的尊重了。

慧光律師，似乎還通密宗，據唐高僧傳的本傳，記載一段求雨的故事說：

嘗遇亢旱，衆以問光，乃就嵩嶽池邊，燒香請雨，尋即流霪原隰，民皆利之。

能够求雨得雨，而使「民皆利之」，這是膏澤施於民的行徑，求雨爲術行，而利民爲道行，這就是慧光律師的大可稱頌處。

還有一次，當朱榮舉兵北伐的時候，他想盡辦法來籌措軍費，竟然想到僧尼身上來了，要向

僧尼徵稅，並且還定下嚴刑峻法，說是「敢諫者斬」，這個時候的慧光律師，正擔任一名僧官，他看着當時佛門的五衆弟子，那種可憐的情形，他便發生了大勇，立即向着朱榮，剴剴切切的說明這事不能舉辦的理由，畢竟說服了朱榮，而放棄這一個舉措。

關於他的著述：「勝鬘」、「遺教」、「溫室」、「仁王」、「般若」各經，都有注釋，又曾造四分律疏百二十紙，後人引爲義節，又著有「玄宗論」、「大乘義律」、「仁王七誡」、「僧制十八條」等。

慧光律師，誕生於魏獻文帝皇興二年（公元四六八），圓寂於梁武帝大同三年（公元五三八）世壽七十歲，法臘五十。

## 五、智首律師

### （一）母子相偕出家

智首律師，俗家爲皇甫氏，是安定郡（陝西省）皇甫晏的後裔，因爲祖先世代在外作官的緣故，族親多流寓於漳水（在山西省）沿岸一帶。智首律師，就誕生在山西的皇甫族裡。

智首在年少的時候，便非常的聰明，據唐高僧傳的智首傳說：「幼抱貞亮，夙標雄傑，髫齡離俗，馳譽鄉邦。」由此足見智首，遠在童年，就很著聲令名了。

智首律師的出家年齡，雖無可考，但總是很年輕，却毫無疑議的。他的出家是依相州（河南省）

雲門寺的智旻和尚的，智旻和尚是當時聞名的大和尚，所以對智首的教法，也特別的嚴格，而智首也善能援受師訓，所謂：「神慧所指，不落下流」，一切都能「以戒爲師」而精進道業了。

智首出家沒有多久，他的母親也捨離俗世，入於佛門爲尼了，法名法施，即住在官寺裡面，據唐高僧傳所載：

……深修八敬，避重五儀，……然尼衆在道，染附情深，戒約是投，率多輕毀，而施則割愛從道，厲正棲心，威服尼流，聲高魏土；自玄化東被，未有斯蹤……。

從這一段記載來看：智首的生母法施比丘尼，也是最能守戒持律的好尼師了，這就無怪乎智首律師，後來能夠大有貢獻於律教，原來還是有他的稟賦。

### （二）得名師的教益

智首的業師智旻大師，本屬禪門龍象，而又善守律儀，所以他對於智首的教法，是比較特別，前面曾略爲述及。後來，智首的生母法施尼師，以智首於佛門而承歡膝下，所以，便很想智首提早受具足大戒。可是，智旻卻沒有答應，據唐高僧傳的記載說：

施欲早服道味，濡沫道宗，乃啓旻授其具足，而未之許也。

治學是應有一定階層的，正如現在的小學、中學、大學一樣，不到這樣的年齡，是不能受這樣程度的學問的；否則便是所謂躐等了。

年經的智首，還沒有受具足大戒之前，智旻便要他「周訪鄴魏，盛德勝人」，經過三年的時光，都是在遊學、參師、訪道的行程中。這麼一來，智首的閱歷夠了，受具足大戒的年齡也到了，於是，在他那「二十有二」的那一年，才「方稟大戒」。

智首的具足大戒受過了，但是，究竟得戒與否？還是不得而知的，於是，他便在「古佛塔前，請願顯證。」結果，智首所得到的感應，竟是「蒙佛摩頂，身心安泰，方知感戒有實。」智首確實是得到無作戒了，這可謂得名師教益的殊勝。所以，唐高僧傳便說：

……雖教所未開，而行儀先備，及尋律部，多會其文，明若夙知，更陶神府，其有事乖義滯者，皆汰滄相融，冥逾合契，後聽道洪律席，同侶七百，鋒穎如林，至於尋文比義，自言迥拔，玄思厲勇，通冠羣宗，剛正嚴明，風飈遺緒者，莫尚於首矣！

這段記載，便足以證明智首的學業，至此確已大成了。

### （三）作五部區分鈔

關於五部律的區分，本書以前各章，曾經屢次說過，玆爲敍述便利起見，特再舉其名稱如次：

一、薩婆多部——即十誦律。

二、曇無德部——即四分律。

三、大衆部——即僧祇律。

四、彌沙塞部——即五分律。

五、迦葉遺部——即解脫律。(只有戒本，而無廣律)

智首研究這五部大律，據唐高僧傳本傳說：

於是三藏衆經，四年考定，其有詞旨與律相關者，並對疏條，會其前失。自律東闡，六百許年，傳度歸戒，多迷體相，五部混而未分，二見紛其交雜，海內受戒，並誦法正之文，至於行護，隨相多委，師資相襲，緩急任其去取，輕重互而裁斷。首乃銜慨披括，往往發蒙，商略古今，具陳人世，著五部區分鈔二十一卷。

於此，我們便可以知道智首之所以要著「五部區分鈔」的原委；也就可以反映出智首律師用力之勤，與乎其處心之苦了。

所以，道宣律師曾極力稱讚乃師說：

羣律見翻，四百餘卷，因循講解，由來一亂，今並括其同異，定其廢立，本疏雲師所撰，今讀兩倍過之，故得諸部方駕於唐衢，七衆同睇於貞觀者，首之力矣！

總之，以當時的情勢來說：這種五部區分的工作，實在還是當時所最需要的，如高僧傳說：

但關中專尚，素奉僧祇，洪遵律師，創開四分，而兼經通海，道俗奔隨，至於傳文律儀，

蓋莨如也。首乃播此幽求，便即對開兩設，沉文伏義，亘通古而未弘，碩難巨疑，仰衆師之不解，皆標宗控會，釋然大觀……。

智首律師在戒律上的貢獻，是相當重大的，律宗雖然不是由他而起，但他的及門弟子道宣，能夠開南山律宗，却是由於他的啓發；因爲他曾爲道宣講四分律達二十遍之多；一部偌大卷帙的四分律，竟能講授二十遍，其精力實在是可驚和可讚頌的。

（四）住持弘福寺

智首於隋文帝末年，即大顯身手，聲名洋溢，聞於朝野，一直到他圓寂的時候，唐太宗貞觀九年（公元六三五）爲止，都是享有這項令名的。當他在隋文帝時代，就能雄踞講壇，使所有持律人士，雲集堂宇，更得洪遵律師，爲他號召聽衆以師事於座下；所以，在三十多年中，智首幾乎是獨步京聲的。

到了唐代的興起，智首還是一樣的享受着令名，受着朝野的尊敬。貞觀元年，由國家設立的梵文譯場，凡是有關律部的譯述，都要向他諮詢，而以他的一言爲斷。又在貞觀八年，唐太宗爲了紀念他的母親太穆皇后，在長安宮城西，起造了一所大寺宇，名爲弘福寺，內中所住僧伽，都是道高望重的大德們。於是，這所弘福寺的住持人選，便是以：

首道素嚴正，不濫邀延，百辟上聞，堪爲弘福上座，即總綱任，採擢僧倫……。

於是，智首律師便成爲盛唐時代的僧統了；而「使夫衆侶雲會，等嗅如蘭，不肅成規，流芳不絕。」這又是智首對國家政教的貢獻了。

智首是圓寂於貞觀九年（公元六三五）四月二十二日，世壽六十九歲，死了之後，唐太宗極其哀悼，所有喪葬事宜，都是由國家辦理的。唐高僧傳還說：

自隋至唐，僧無國葬，創開模楷，時共重之。

智首能開唐代僧人國葬的先聲，足見其當時確爲國家和人民所尊重了。

## 六、道宣律師

### （一）出生的轉世說

道宣律師的俗家姓錢，是漢廣陵太守錢讓的後裔，其高曾祖都曾經做過太史令，撰著有「天文集占」一書一百卷，因而使錢氏之名光大起來。

道宣律師的生父錢申，官於陳朝爲吏部尚書，相當於現在的內政部長，當然可以說是顯宦了。據宋高僧傳對於他的家世頌讚說：

皆高矩令猷，周仁全行，盛德百代，君子萬年。

這種稱讚文，雖然不免於墓碑銘誌的體例，但亦足以反映道宣之其出有自，而不是全無來歷的。

說到來歷，道宣竟然是僧祐律師的投胎轉世，那時正是隋文帝開皇十六年（西曆五九六）四月初八日便降生於人間。據宋高僧傳的記載說：

> 母娠而夢月貫其懷，復夢梵僧語曰：「汝所妊者，即梁朝僧祐律師，祐則南齊剡溪隱嶽寺僧護也。宜從出家，崇樹釋教」云。

這段記載，以非佛教徒來看，或者認爲是迷信；而自佛教徒視之，則爲千眞萬確之事，因爲佛教是重視因果輪迴的。

僧祐律師爲梁朝時代人，其著作有出三藏記，道宣就有大唐內典錄；僧祐有弘明集，道宣就有廣弘明集；僧祐有釋迦譜、釋迦方志，道宣便有唐高僧傳、釋家譜略、集古今佛道論衡等，他們兩人的著作，竟是這麼的若何符節，這簡直是僧祐未完成的著作，道宣來爲他完成了，說道宣是僧祐的轉世，不是非常的合於邏輯吧！

## （二）依智首律師習律

道宣出家的皈依師，本是智頵律師，可是他習律的教授師，却是智首律師，道宣得着智首的教誨，其學乃大進，而智首得着道宣的發揚，其教乃大顯，明師名弟，相得益彰。然而，假設沒有皈依師智頵律師的督教有方，道宣是否能够有這樣的成就，確實是有問題的；據宋高僧傳的道宣傳說：

武德中（唐高祖年號），依首習律，纔聽一遍，方議修禪，頵師呵曰：「夫適遐自邇，因微知章，修捨有時，功願須滿，未宜即去律也！」抑令聽二十遍，已乃坐山林行定慧。

爲學是要講步驟的，假設當年道宣不聽智頵的訓誡，肆行修禪，必定不會有後來的成就，因爲五部大律，先後傳入我國，譯文又復參差，如果不是智首律師，先就爲他披荆斬棘，開闢出一條大道，作成「五部區分鈔」的大著，將修律的道階，整理得俐落康莊，以資道宣寫成被後世稱爲律宗的三大部——行事鈔三卷、戒疏四卷、業疏四卷，道宣是不會有這樣的成就的。

不過，智首固然有其不可及處，而道宣也有其不可及處，四分律的講授，一講就講了二十遍，而聽的也一聽就是二十遍，表面似屬儍人行徑，實際就是偉人的行徑。還有道宣以四分律爲最適合我國的律法，而以專弘四分律爲職志，其眼光和懷抱，都是最可稱頌的。

### （三）修行階段

道宣律師，最後被稱爲南山律宗的開宗祖，就是因爲他的修行階段，最初是住在終南山的倣掌谷，宋高僧傳的道宣傳說：

晦跡於終南倣掌之谷，所居乏水，神人指之，穿地尺餘，其泉迸湧，時號爲白泉寺。

道宣的定居處是終南山白泉寺，但未定居南山以前，他還有一段遊歷的時間，如開元釋教錄的道宣傳所說：

宜少尋敎相，長蒸求師，關之東西，河之南北，追訪賢友，無憚苦辛，外傳九流，內精三學……。

遊歷實在是足以增長智識和閱歷的，所謂「讀萬卷書，不如行萬里路」。道宣後來的成就，或許就與這遊歷是有很大的關係的。

他住在終南山做掌谷白泉寺一段時期後，由於護法神韋陀菩薩的指示，而覓致了清官村故淨業寺的舊址，將淨業寺修復起來，住了一些時候，再又遷到紵麻蘭若。

紵麻蘭若居住的時間，算是最爲長久了。他的修行、治學、著書，大都是在這裡立下基礎的。南山律宗的稱謂，也是從這裡而起的。最後他曾兩度住持西明寺，所以，也就有人稱他爲西明道宣。

總而言之：道宣從定居於終南山白泉寺、淨業寺、紵麻蘭若，一直到他首次遷住長安的時候（唐太宗貞觀十九年，公元六四五年）爲止，是他的修行時期，以後可謂是弘法時期了。

### （四）住持西明寺

道宣於唐太宗貞觀十九年，第一次遷居到長安，那是因爲玄奘大師剛從印度回國，大事翻譯經論，需要一個人爲之「酌文潤色」，所以，唐太宗便請他從終南山的紵麻蘭若出來；以爲玄奘大師所翻譯的經論，潤色文字。我們今天讀到玄奘的譯述，是那麼流暢，原來道宣還有一部份

精力存乎其間。

不過，道宣第一次幫助玄奘的譯述工作，並沒有多久的時間，就仍回到紵麻蘭若去了，一直到唐高宗顯慶三年（公元六五八）六月十二日，由於唐高宗的發心，在長安修造了一所大寺宇，名叫西明寺，這是非常壯麗的梵宇；據說單只大殿一項，便有一十三所之多；其他的偏殿、寮房、雜屋等，實在還不知其數。

這所空前的大寺宇，爲了住持人選，便由唐高宗決定由道宣擔任，因此，道宣又從終南山紵麻蘭若，遷居到長安西明寺。

而道宣本人的成就，據後世學者們的研究，他的名著：如「大唐內典錄」、「佛道論衡」、「釋迦略譜」等，都是在這時完成的。

道宣住持西明寺，是前後兩次：第二次是從唐高宗龍朔二年（公元六六二），至乾封二年（六六七），他圓寂的時候爲止，總計前後兩度，他住持西明寺的時間，是將近十個年頭。

### （五）開南山律宗

前面說過：道宣的剃度師是智頵，而敎授師爲智首。智首曾經爲他講過四分律二十遍，而自已又曾作過一部名著「五部區分鈔」。所以，道宣對於五部律的了解，一方面是經過名師的講解，盡得其旨趣；他方面自己又曾經下過一番苦功，而能融會貫通。

後來，道宜住在終南山紵麻蘭若，他更覺得：只有曇無德部律——四分律，是一部極符合我國行者們的一部律法，於是，他就以專弘四分律爲職志。

他撰著了四分律行事鈔三卷、戒疏四卷、業疏四卷，這三部著作，後世的人們，都稱它爲律宗的三大部。

關於南山律宗的特點：就是能夠融合大小乘戒律，而又是以小乘戒律作爲基礎的——在本書戒行敍述章內，所謂三聚淨戒，任持一戒，即三聚俱全，使那些空談大乘的人們，不敢訶責小乘律，而守持小乘律的，也不會放棄大乘律，既能避免偏頗之弊，又有相得益彰之妙，這就是南山律宗教義的精當殊勝處，而爲千秋萬世以後的人們所公認，也就是道宜給予後世學者們一項莫大的功德。

道宜於唐高宗乾封二年（公元六六七）十月初三日，在西明寺圓寂，世壽爲七十一歲，而僧臘竟有五十四年。生前享盡帝王的尊敬，死後一百一十週年的逝世紀念，唐代宗皇帝曾經下着一道詔書說：

每年由內中出香一合，送西明寺道宜律師堂，爲國焚之禱祝。

其後到唐穆宗的時代（公元八二一——八二四），穆宗皇帝還作了一篇詔讚，以稱頌道宜律師，那篇頌讚說：

代有完人，爲如來使，龍鬼歸降，天神奉事，聲飛五天，詞驚萬里，金烏西沉，佛日東舉，稽首皈依，臻律宗主。

又過了六、七年，唐文宗太和初年間（公元八二七頃），丞相韋處厚，更於西廊建造一座道宣律師紀念塔，塔碑上刻着四句話說：

宣之持律，聲振竺乾，宣之編修，美流天下。

如是者到了唐懿宗咸通十年（公元八六九），令霄和玄暢兩位大和尚，向唐懿宗皇帝上了一篇表文，請求爲道宣封贈；懿宗便追贈道宣的謚號爲「澄照」。爲紀念道宣所建造的石塔爲「淨光塔」。並且，懿宗皇帝還說：

先所居久在終南山，故號南山律宗。

從這裡看來：道宣圓寂後兩百零二年，他所弘揚的律法，以及南山律宗的宗派名義，才經由國家元首的勅封，而被天下人所公認了。

## 七、法礪律師與懷素律師

法礪生在道宣之前，而懷素生在道宣之後，三人同弘律教，而且所弘的同爲四分律。法礪頗有開啓先河的功勳，而道宣則滙積衆流，歸趨於海；懷素更興波作瀾，使這浩瀚律海，平添一番壯濶的波浪。

所以，法礪所成的是相州派，而懷素所成的爲東塔派，道宣是集大成的一派，稱爲南山律宗；前節已經述及，故不贅述，現在只說法礪與懷素。

### （一）略述法礪的相州派

法礪是住在相州（河南省）的日光寺，所以他這一派，便因地爲名，而稱爲相州律派，他曾爲四分律撰著一部名著爲「四分律疏」，總共有十卷，他是依據成實論的義理而立論的。後來嵩山的定賓律師，又寫了一部「飾宗記」，使得法礪的著作，得到了贊同而成立，不過，一般的學者們，卻稱他的爲舊疏，而稱懷素的「四分律宗記」爲新疏。

實則，懷素還是法礪的及門弟子，我們一看宋高僧傳十四懷素傳的記載說：

有鄴郡法師，一方名器，五律宗師，迷方皆俟其指南，得路咸推其嚮導，著疏十卷，別是命家，見接素公，知成律匠。

「知弟莫若師」，由此。法礪也早就知道懷素必成爲一代的宗師，這就是所謂「青出於藍，而甚於藍」了。

### （二）東塔懷素的身世

懷素律師俗家姓范，其曾祖范嶽，在唐高宗的時候，被任爲絳州曲沃縣丞，祖父范徵，曾出任延州廣武縣令，生父范強，爲左武衛長史，從他的生父起，也就從祖籍南陽（河南），而遷居於

京兆了。

懷素的生母姓李，在某一夜的睡夢裡，夢見一朵烏雲和一聲迅雷，因而震駭，遂娠有身，及到誕育的時候，竟是神光滿室。於是，家人便覺得太奇怪了，乃請教於星相家占卜，所得的卦詞說：「此子極貴，當爲王者之師」。幼年的懷素，確實是極其聰明的。

直到十歲的時候，他忽然發生出家的念頭，那時正是唐太宗貞觀十九年（公元六四五），玄奘三藏剛從印度回來，懷素便以小沙彌的身份，而皈依玄奘出家了。

### （三）懷素的成就

懷素追隨玄奘大師一段時期以後，他又就學於法礪律師，後來，又再參道成律師的講席旁聽着。

直到唐高宗永淳元年（公元六八二），懷素是將近五十歲的中年人了，他的學業，也就完全成熟了。據宋高僧傳的本傳說：

> 永淳元年，十軸畢功，一家新立，彈糾古疏，十有六失焉，新義半千百條也。傅翼之彪，搏擭而有知皆畏，乘風之震，砰輷而無遠不聞；所化翕然，所傳多矣！

這是宋高僧傳的作者贊寧法師，對於懷素的讚揚，至於列舉他的著述則有：

一、俱舍論疏一十五卷。

二、遺教經疏二卷，鈔三卷。

三、拾遺鈔二十卷。

四、四分僧尼羯磨文兩卷。

五、四分僧尼戒本合一卷。

以上是就他的寫作而言，至於他的講述和日常功課，宋高僧傳也曾記載着說：

一、日誦金剛經三十卷。

二、講大律己疏計五十餘遍。

三、其餘書經畫像，不可勝數。

懷素圓寂的時候，宋高僧傳沒有註明年月，僅云俗齡七十四，法臘五十三。從他的十歲是貞觀十九年去推算，那末，他便是生於貞觀九年（公元六三五），再從這年順推七十四年，他便是圓寂於唐中宗景龍三年（公元七〇九）了。

中宗景龍三年的某一天，他在西太原寺的別院裡，忽然就生起病來，於是他便微笑的而呼着門徒秀章說：

我對於律儀道行，實在還是多有缺憾的，這一次的報身，現在就要終結了。

他這樣的說過了後，天空中忽然傳來瀏亮的音樂聲，他就奄然的入滅了。

由以上二節所述，法勵與懷素二位律師，都是不可多得的大律師。

## 八、義淨律師

### （一）出家始末記

宋代贊寧法師，奉勅撰著宋高僧傳三十卷，第一卷第一篇，就是義淨律師的。由此可見：宋代的贊寧法師，是如何的重視唐代的義淨律師了。

贊寧法師對於義淨的敍述描寫，只是傳首的一大段，便將義淨的前半世，概述無遺，玆將其首段全文，錄之於次：

釋義淨，字文明，姓張氏，范陽人也。髫齡之時，辭親落髮，遍詢名匠，廣探羣籍，內外閑習，今古博通，年十有五，便萌其志，欲遊西域，仰法顯之雅操，慕玄奘之高風，加以勤無棄時，手不釋卷，弱冠登具，愈堅貞志，咸亨二年，年三十七，方遂發足，初至番禺，得同志數十人，及將登舶，餘皆退罷，淨奮勵孤行，備歷艱險，所至之境，皆洞言音，凡遇酋長，俱加禮重，鷲峯雞足，咸遂周遊，鹿苑祇林，並皆瞻矚，諸有聖迹，畢得追尋，經二十五年，歷三十餘國，以天后證聖元年乙未仲夏，還至河洛，得梵本經律論近四百部，合五十萬頌，金剛座眞容一鋪，舍利三百粒，天后親迎於上東門外，諸寺緇伍，具幡蓋歌樂前導，勅於佛受記寺安置焉。

本來，這一大段的敍述，已經可以算是義淨的略傳了，不過，我們爲了要對於這個偉大人物的經歷，知道得較爲詳細一點，所以，便搜集了許多有關的史料，分成片段，而加以敍述呢！

## （二）留學印度的經過

義淨去到印度，大約是在唐高宗咸亨二年（公元六七一），那時他已經是三十六、七歲。據史傳的研究：義淨出家爲僧，還不過是十一、二歲的小孩，他讀過幾年佛典以後，他便發現三藏典籍中的律藏，是比較的缺少，於是，他就存心要到印度去尋求。至二十歲，受了具足大戒以後，他由理想而開始行動着。

首先，他便覓求赴印的旅伴，經過一十七年的結集和籌劃，到唐高宗咸亨二年，由長安出發赴廣州的時候爲止，他已糾集了同志數十人之多。在這幾十人當中，結果只有義淨一人，到達了印度那爛陀寺，留學成功回國。

所以，宋高僧傳前段便說：「得同志數十人，及將登舶，餘皆退，淨奮勵孤行，備歷艱險。」雖然還有一位十七歲的善行，曾經偕同義淨，由廣州航海起程，但僅同至佛逝，便因病回國了。

義淨一人航海獨進，當他到達耽摩立底國，那是東印度的南邊界上，便遇到大乘燈上人。這位大乘燈上人，是從幼年時候，隨着父母到了印度，而在印度長大的。後來又隨着唐朝使印的使

臣鄭緒同國，在玄奘大師的門下，受學過一段時期，玄奘大師圓寂以後，他才又到印度，於耽末立底國，碰上了義淨，義淨向他學習梵文，以及其他的學問。

由於大乘燈上人的鼓勵，又相偕到了舍衛城附近的那爛陀寺留學，這是玄奘大師曾經留學過的學府，中國歷史上的兩位佛學泰斗，都同出於那爛陀寺裡，足見那爛陀寺給予我國文化上的影響是相當深切了。

義淨在那爛陀寺留學十年而返國，可是，當他回到佛逝的時候，他忽然想起：他所攜帶的梵文典籍，在佛逝翻譯，比到國內翻譯，較爲方便，他便打算寫信至廣州，購買紙筆墨硯，而結果他自己卻於唐武后的永昌元年（公元六八九）七月二十日，回到了廣州的制旨寺。然後於同年的十一月初一日，又和一位中年法師貞固，以及他的門徒孟懷素、道弘、法朗等三人，重去佛逝，譯經抄經，一直到武則天證聖元年（公元六九四）的五月間，才回國抵達洛陽；他留學印度，連來往的年載一併計算，竟是二十五年。

於此，我們更應該知道：十七歲的善行法師，他亦隨從廣州出發，給予他的鼓勵不少，而這次從廣州再去佛逝的孟懷素不過二十歲，道弘亦只二十三歲，法朗最大也不過二十四歲而已，這三位青年法師，幫助義淨抄經的完成，足見在任何的一個場合裡，青年們總是最重要的。

## （三）翻譯與著述

義淨回國以後的工作，與玄奘三藏的工作，竟是如出一轍的。據宋高僧傳義淨本傳的記載說：

初與于闐三藏實叉難陀翻華嚴經，久視之後，乃自專譯……。

從此以後，義淨付於長安福先寺、雍京西明寺、大薦福寺、東洛內道場、大福先寺……等處，翻譯佛經。而且都設有譯場，規模宏大，頗不亞於姚興之對鳩摩羅什，苻堅之於道安大師；內中設有證義、證文、筆受、正字、潤文、監護等名義的員司，而這班人員，又都是當時的知名人士。

總計義淨所譯出的經文，共是五十六部，凡二百三十卷。至於他的著述，則有五種爲：

一、大唐西域求法高僧傳上下兩卷。
二、南海寄歸內法傳四卷。
三、護命放生軌儀法一卷。
四、受用三水要行法一卷。
五、說罪要行法一卷。

義淨律師，實在是自法顯、玄奘而後，一位最有成就的高僧，律部要籍，因他的努力尋求和翻譯而大備；所以，他不僅是四大翻譯家之一，而且也是我國律藏的完成者。

### （四）妙絕千古的遺囑

義淨律師是在七十九歲那年，就是唐睿宗的先天二年（公元七一三）正月十七日，晚上二更時分圓寂的，他在當天的白天，還寫好了一篇遺囑，等到遺囑寫成，他就入滅了。那篇遺囑曾說：

……少尋周孔，以禮爲常，長習老莊，將恬澹而爲樂，於國有益，於人甚安，不知過去之因，不說未來之果……。

他這篇遺囑，是付給他的門徒們的，所以，後面便有一些妙絕千古的說話，現在將它譯成口語是：

……你們如果聽我的話，我死了之後，變土變石，就給你們起房子；變松變柏，就給你們遮陰涼；變花變藥，就給你們欣賞和增加壽命；爲神爲鬼，都保佑你們……。

接着這一段文章以後，就是一段反面的文章說：

……假設你們不聽我的話，毁壞了我的法則，那末，我死了之後，變土變石，你們死了，也不給你們做墳墓；變松變柏，你們死了，也不給你們做棺材；變花變藥，也就只有毒害你們，絕不會去增加你們的興趣和力氣；爲神爲鬼，都只作你們的祟，也絕不會保佑你們的……。

讀了他的遺囑，可知他眞是一位大慈大悲，救人救世的大菩薩哩！

## 九、元照律師

唐道宣律師所創立的南山律宗，經後五代，至宋代時，已衰微了幾百年，一直到宋仁宗慶曆和皇祐年間（公元一〇四一——一〇五三），浙江昭慶寺的允堪律師，才按照四分律的規定，在昭慶寺建立戒壇，授戒度僧。又在蘇州的開元寺和精嚴寺，也同樣的弘揚律法。不過，這還是振衰起敝復制中興的初期，艱難程度，也就等於草創，而成效未能大著。

允堪律師，他體會中興四分律宗的艱困，所以，到了他的晚年，他便移居於西湖的菩提寺，而撰著「會正記」一書，來闡揚道宣律師的「四分律行事鈔」，其用心良苦，終於皇天不負苦心人，最後他便得到了元照律師，作為他的法嗣，繼續他的遺志，而大揚四分律學，使南山門庭，得以光大。

### （一）元照律師的略歷

元照律師的別號名堪然，俗家是杭州唐氏子，年齡還很輕的時候，便皈依了祥符（河南開封）東藏寺的慧鑑律師，一開始即修學毘尼（律學）。及見神悟謙公講天台教觀，才博究台宗，但仍以律學為本。

後來，他從廣慈和尚受過菩薩戒以後，始發現頓、漸、律、儀之學，無不賅備於律中，因此，他便追隨允堪律師，而以弘揚南山律宗為其終生任務了。

元照律師，確實是一位能夠遵守律法的律師，據僧傳上的記載說：

常披布袈裟，杖錫持鉢，乞食於市。

這完全是印度僧人日常生活的準則，也是佛律上的一種法制，元照律師竟能躬自奉持，實在是了不起的。

他的日常生活，既然是這樣的刻苦，可是他的弘律工作，又是那麼的努力，絲毫沒有因生活清苦，而表現精神疲勞的現象，他的著作也是很多的。僧傳上說：

常謂其徒曰：「化當時無如講說，垂將來莫若著書」，乃述資持記、濟緣記、行宗記、住法記、報恩記、觀無量壽佛經、彌陀經二義疏，定尼戒本凡百餘卷行於世。

由於這些成就，實在太值得我們的稱頌了，眞不愧爲中興南山律宗的巨人。

元照律師，主持靈芝寺，整整的三十年，他的門徒，多至五百的數目，至於皈依他的人們，又不知究竟有若干了。

在宋徽宗皇帝政和六年（公元一一一六）丙申九月一日，他「集衆諷行願品，趺坐卽化。」他圓寂以後，葬在靈芝寺的西北。當時的徽宗皇帝，頒給他的謚號爲「大智律師」，其紀念塔爲「戒光塔」。

## （二）補敘神話一段

凡是道行高邁，有了功夫的修道者，一般人對於他的一生，或者是他所居住的處所，便會有一些傳奇神話發生着。高僧傳對於元照律師的神話，有一段記載說：

重造明州五台戒壇成，有一老人，神氣超邁，眉鬢皓白，進而啓曰：「弟子有三珠奉獻，以爲壇成之賀。」言訖忽然不見；因置其珠於壇心，屢現光相。其後有壇主會十師，大開戒法，越二日夜分，有一僧登壇，忽覩珠光外激，內現善財童子，僧乃驚呼，衆起視之，悉皆瞏禮；自是每夜益伸虔懇，而珠之所現：或金色佛，或千臂觀音，或紫竹碧柳，或奇木怪石，或迦陵頻伽，飛舞左右，或月蓋，或神龍獻珠，神變非一，見者聞者，皆謂希有。

這些神奇故事，現在雖然沒有法子考證它的眞實，但僧傳上既然有這樣的記載，當然也不可以略而不具了。

## 十、三昧律師

南京寶華山，也有稱千華山的，爲近世三百多年來，復興律宗教義的大道場，每年傳戒兩次，每次舉行的傳戒，大都是依照佛制律儀的，對於續佛慧命的戒行戒學，寶華山實在曾經做過一番承先啓後的大工作；所以，寶華山的開山祖師釋寂光，又名三昧律師的生平，便值得我們大書而特書了。

## （一）出家的初期

三昧律師，名寂光，三昧爲其別字，俗姓錢，祖先世居於廣陵（江蘇省）地方。當三昧律師還沒有出生以前，他的母親曾經作了一個異夢，因而誕生律師。律師的幼年，就極其聰明好學，和普通的兒童，是迥然不同的。

他長到二十一歲的時候，便在家屋附近的彌陀庵，禮淨源禪師而出家，之後，又從雪浪法師，學習賢首宗的教相觀心理論，隨即到處訪師參道，而所參訪的人士，盡爲當時的名師耆宿。最後依慧雲大和尚，受了具足大戒。

據僧傳的記載：慧雲大和尚，就是首傳佛陀戒律的優婆尼尊者的轉世現生，他一看到三昧律師前來受戒，便許爲大器，而以「弘律副座」的名位給與他。不久，三昧律師也就在九子峰閉關。出關之後，盡歷衡嶽（湖南衡山）和廬阜（江西廬山）等重要道場。當他一進抵廬山的時候，廬山的僧衆們，便請他住到晉代慧遠大師的東林寺內，而東林寺池內的白蓮花，居然就綻開起來，因此，大家便以爲三昧律師，是慧遠大師的乘願再來。

最奇怪的是：在廬山的下塔龕裡，曾經發現了晉代陶侃所供奉過的文殊菩薩的金像，後來憨山大師也曾親目看過，因而刻石爲記。當三昧律師在衡嶽的時候，雉潭的潭龍更曾現身稟戒。這些奇蹟一經傳播，維揚一帶的善信們，又將他接到揚州，而在石塔裡面，掘出了舍利小金盒，以

及有關蘇東坡的斷碣殘碑，內有句云：「坡公石塔得三昧」，這就符合夙記了。因此，他便又到了金陵（南京）。

## （二）大興寶華山

當三昧律師在金陵弘律的時候，金陵大報恩寺的佛陀像頂，忽然大放金光，連綿達二十餘夜之久，南京人士，覺得這是應三昧律師重興寶華山的祥瑞，便要他去擔負這重興的重擔。

三昧律師一進抵寶華山，首先就是「改造山門，鼎新殿宇，大開千華之社。四方瓶鉢，如渴驥奔泉，日食萬指，名動寰宇。」明思宗皇帝，還曾於崇禎十六年（公元一六四三），詔賜紫衣白金，並晉封號爲國師；可是，三昧律師竟婉辭而不受。他依然留居大報恩寺裡，「大開皇壇，文武羣僚，迎登講座，法筵之盛，古所未有。」於是，近三百年來，始終被視爲律宗重鎮的寶華山，便由於這位三昧律師所重振，而被推爲該山的開山祖。

## （三）寂後的傳述

那是明思宗皇帝殉國後的第二年，即唐王隆武元年（公元一六四五）六月初一日，三昧律師忽然要侍者將曆書取來察看，他察看過了，便對門徒說：

我要在這個月的初四日中午，別離你們大家而西歸了！

於是，眾門弟子們，個個都驚訝着，而三昧律師，却又若無其事的說：

吾忝爲大明律師，說法利生，以答四恩，垂四十載，吾願畢矣！

說後他便取了一襲紫色的袈裟，和戒本一帙，付給教授師晃月法師，囑其主持寶華山。果然，到了初四日，他並沒有絲毫的疾病，大家也就懷疑他會在午刻時分，遷化入滅的。可是，時間剛要進入午時，三昧律師便叫着侍者，具備溫水，自浴更衣，並且他囑付說道：

身體乾了就走！你們宜誦佛號，助我正念。

他這樣的說了，便跏趺端坐，果然時入正午，他便含笑入寂了。世壽僅只六十六歲，坐夏四十有一。

據僧傳對於他的敍論說是：

師道相精粹，風骨凜然，慈悲接物，孜孜不倦，深慨末法輕視毘尼（戒律），乃紹隆宗乘，專弘戒律，足跡海內，傳戒百有餘壇，建刹十許處，今戒嗣遍於天下，所至輒著奇勋，如江神求戒，異類得度，諸不勝書。

僧傳更進而論曰：

余觀牛頭諸祖，道盛一時，於生死之際，感驗昭著，有生而百鳥銜花，虎狼給侍，有滅而鳥獸哀鳴，逾月乃止者，難以指屈。至是師所感者，皆不可思議事也。能生於造化之表，自非神德妙行，蔽天地而不耻，貫百聖而不慚者，曷以臻此也！

這篇史論，對於三昧律師，眞可以說是推崇備至了，但是，如果不符實際，便不會流傳下來了。

最後，要講到寶華山的世系傳統了，現在據資料可以考究的，其統系如左表：

三昧——見月——定庵——松隱——閔緣——珍輝——文海。

按照表列世系，三昧律師，便是寶華山的開山祖，於是，僧傳有云：

……其嗣十有八人，惟體公（見月）一支，嫡嫡親承，爲千華（寶華）正派，其餘傳法各方，闡化演暢毘尼者，靡不悉遵千華範則……故原南山一脈，盡在千華祥發矣。

從上文所說：就足以知道寶華山的源流了。

## 十一、蕅益大師

### （一）自稱八不道人

明末高僧蕅益（智旭）大師，曾經寫過一篇自傳，自題傳額曰：「八不道人傳」，那篇自傳開始就說：

八不道人，震旦之逸民也。古者有儒、有禪、有律、有教，道人既蹴然不敢；今亦有儒、有禪、有律、有教，道人又艴然不屑；故名八不也。

這就是蕅益大師，自比於古時的高人，他却謙遜而不敢；又自比於現時，他又鄙之而不屑；

那末，自古而覩之，他是不儒、不禪、不律、不教的人，他這種態度，實在是太謙虛了。而在今世，他又是一個不儒、不禪、不律、不教的人物，他的態度，又未免過於憤世而嫉俗了。

然而，他究竟是怎樣的一位人物？我們便需要看他的傳記，才可以窺見一二。

蕅益大師，俗家是姓鍾。世代居於汴梁（河南），祖父才南渡定居於古吳（江蘇省）木瀆地方，他的生父鍾岐仲，母親金氏。據他的自傳說：他父親曾持誦白衣大悲咒達十年之久，夜夢觀音大士送子而生，那是在明神宗萬曆二十七年（公元一五九九）己亥五月三日亥時。

他出生之後，起名爲際明，又名聲，別號振之，從七歲起，就開始茹素，十二歲就外傳受經學，即以闢佛自任，並重開葷酒，寫了數十篇闢斥異端（指佛老）的論文。

從這一點來看：少年時代的蕅益大師，原是一位闢佛論者。

（二）以何因緣而入佛門

蕅益大師，究竟以甚麼因緣而入佛門？據他的自傳說：在他十七歲那年，因爲偶然閱讀元代中峰法師所著的自知錄，以及竹窗隨筆兩書以後，甚有心得，而使他心理上發生很大的轉變，從此就不謗佛，也不闢佛了。而且，還把他所撰著的幾十篇闢佛論文，付之一炬。

到了二十歲，他要註釋論語，註到「天下歸仁焉」句，他竟感覺到不能下筆，他因此而廢寢忘餐達三日之久，他苦思之餘，忽然之間，便了悟孔孟心法，這是出迷就悟的一個大關鍵，不然

的話，他是會執迷於儒學的。

二十歲這一年的蕅益，實在是他這一生中大轉捩點的一年，這年的冬天，他的父親死了，因爲諷誦地藏菩薩經，他一經接觸經靜，就會發生過出世之想。所以，一到二十二歲那年，便專心念佛，把以前所有的文稿，共計兩千多篇，又是一炬火燒掉了。

到了二十三歲，他聽受大佛頂楞嚴經說：「世界在空，空生大覺」的話，他懷疑怎樣就有這樣的一個「大覺」，而竟做着大空世界的張本？他因爲這問題而悶損，而無所措其手足，甚而至於昏散沉重的境界，這境界太嚴重了，因此他便決心出家，要去體會這件大事。

可時，他並沒有即時出家，一直到第二年，二十四歲那年，夢見憨山大師而陳說着，據他的自傳說是：

哭恨緣慳，相見恨晚！

憨山大師並曾回答他說：「此是苦果，應知苦因。」當時蕅益一聽這話，他也就立即請求着說：「弟子志求上乘，不願聞四諦法。」於是憨山說：「且喜居士有志向上，雖然不能如黃檗臨濟，但可如巖頭、德山也。」

蕅益這樣的夢見憨山，在一個月之中，竟是三次。所以，他便皈依憨山的及門弟子雪嶺法師，而剃度出家，法名智旭。

### （三）決意弘律

蕅益二十六歲受菩薩戒，在二十七歲的時候，他遍閱律藏，他才知道當時所有的佛門弟子，所行所爲，盡是不合律制的行爲。

正是他要有所作爲的時候，在二十八歲那年，他的生母金氏夫人，得了大病，他曾爲母病而刲股四次，以爲醫治，可是，母病竟是不起，而終於逝世了。他眞是痛徹肺肝，哀傷逾恒，在葬事完畢以後，就把所有的筆墨紙硯，一概燒掉，準備逝入深山，修道參禪；但却被道友鑒空和尚，留着在松陵閉關，在關中却又大病一場。

三十歲出關朝海，並準備前往終南山去，因遇見同學僧雪航律師，願意將律學傳授，爲述毘尼事義要及梵室偶談。第二年，又因爲送道惺法師到博山薙髮，隨着無異禪師到了金陵（南京），他在金陵盤桓一段時期，使他完全認識了當時當地佛門中的一切流弊；於是，他便決心弘律，以圖挽救時弊；無論就任何的一方面說，蕅益大師，都是一個有德的高僧，而值得我們崇拜的。

### （四）關於著述方面

蕅益大師，似乎是不太注重著述的，他曾經有這樣的一些話說：

漢宋註疏盛，而聖賢心法晦，如方木入圓竅也。隨機羯摩出，而律學衰，如水添乳也。指月錄盛行，而禪道壞，如鑿混沌竅也。四教流傳，而台宗義味，如執死方醫變證也。是故

舉世若儒若禪，若律若教，無不目爲異物，疾若寇讎。道人（自謂）笑曰：知我者，唯釋迦地藏乎？罪我者，亦唯釋迦地藏乎！

可是，他的述作，畢竟與上面這一段說話是相反的。他有下列的一些著述：

三十五歲述占察行法。

三十七歲述戒消災略釋、持戒犍度略釋、盂蘭盆新疏。

三十八歲述梵網經合註。

四十一歲述大佛頂玄義文句。

四十二歲述金剛破空論、蕅益三頌、齋經科註。

四十四歲述大乘止觀法要。

四十六歲述四十二章經、遺教經、八大人覺經註解。

四十七歲述周易禪解。

四十九歲述唯識心要、相宗八要直解、四書蕅益解。

五十一歲述法華會義。

五十二歲述占察經疏。

五十四歲草楞伽義疏。

蕅益大師是五十六歲入滅的，五十五歲那年，他還曾著述佛譜，校定宗鏡錄，刪汰袁宏道集，著起信裂網疏，這位了不起的高僧，眞可以說是「著作專家」了。

### （五）入滅那年的前後

蕅益入滅的那年，是明永明王永曆九年（公元一六五五），也就是清世祖順治十一年，歲次乙未，正月二十日。他已經痊癒了的疾病，忽然又發作了起來，第二天早上却又好了，可是，一到午刻，他却趺坐繩床，面向西方，舉手而逝。世壽五十七歲，僧臘三十四。

在他入滅的前一年，從夏至多，幾乎都在病中，一直到十二月初三日，他只授遺囑三項說：

一、命以照南、等慈二子傳五戒、菩薩戒。

二、命以照南、靈晟、性旦三子，代座代請。

三、命闍維後，磨骨和麵粉，分作二份，一份施鳥獸，一份施鱗介，普結法喜，同生西方。

他入滅以後，到了明永明王永曆十一年（公元一六五七）多，他的門徒們，將他的屍體，如法茶毗，看到他竟是：「髮長覆耳，面貌如生，趺坐巍然，牙齒俱不壞」，便不敢遵守遺囑，磨粉和麵，以施鳥獸蟲魚，而奉骨於靈峯之大殿右側。一代高僧，住世五十六年，便如此這般的了緣而去。

## 十二、弘一律師

### （一）出家前的身世

弘一律師的俗家姓李，名叔同，本是一位已成名的書畫家，因爲出生於佛教家庭，和自己對於人生的體會，以及對於佛法的了達，一入中年——三十九歲，便飄然入山，祝髮爲僧。

弘一律師的生父李筱樓居士，原與清季名相國李合肥（鴻章）爲同年進士，官於史部，晚年篤信佛教，創設濟社，普利貧窮。其原配夫人，本生有二子，長子夭亡，而次子又羸弱不堪，李筱樓居士，復恐其夭亡而絕嗣，乃於六十八歲的晚年，再娶律師生母王太夫人，因而誕生了律師。

不過，到弘一律師四歲的時候，李筱樓居士就逝世了。於是，他便依着生母和兄長以生活。在年輕的時候，他頗具大志，常欲圖謀國家的富強，更是仗義疏財，敬老憐貧的。直到戊戌政變那年（公元一八九八），有人說他是康有爲和梁啓超的同黨，於是，他便奉母南下，居於上海，而與江南一帶的名士許幻園、袁希濂、蔡小香、張小樓等論交，時人稱他們爲「天涯五友」。

這個時候，正因爲他出身官家，所以他便是「翩翩年少，風流倜儻，浪跡塵寰，走馬章台，拈柳平康」的姿態，而出現於那十里洋場的上海了。

直到光緒三十一年（公元一九〇五），律師便又奉侍生母，北返天津；不久，王太夫人就逝世了。於是，他便專心致志於美術和音樂的研究，他爲此曾東渡日本，留學於東京美術專科學院，爲

我國留學海外學美術的第一人。

他學成返國以後，即任職於北洋高等專門工業學校，不過，這時正是清光緒的末年，金融動盪，天津兩家大票號義善源和源豐潤，相繼倒閉，使得他的家產，蕩然無存。於是，他便應着陳英士先生的聘請，到上海來主持太平洋報的文藝版；沒有多久，又到杭州，出任高等師範圖畫音樂教員，並主編音樂雜誌。

這時候的弘一律師，思想上和生活上，都起了莫大的變動，他由翩翩名士，一變而爲循循儒者。

### （二）出家後的情形

到了民國七年（公元一九一八），正是弘一律師三十九歲的時候，那時的情形，據嘯月所撰的弘一律師傳的記載說：

民國七年，師年三十九，值暑假，語相契者曰：「余明日入山，相聚只今夕，公等幸各自愛。」衆度其意不可挽，相對泫然。忽一友問曰：「君果何所爲而出家乎？」曰：「無所爲」。曰：「忍拋骨肉耶？」曰：「人事無常，如暴病而死，欲不拋又安可得？」翌日破曉，遂孑然長往矣！

一校役名聞玉者，送師至寺，師易緇衣後，尊聞玉曰居士，遜之坐。師自掃除居室，玉欲

代之不可，師自支板爲床，玉欲代之亦不可；玉泣不可仰，師慰令返校，玉徘徊不忍去，遲之又久，乃痛哭而回。

戊午七月十三日，師於虎跑大慈寺，禮了悟和尚爲剃度師，正式落髮，法名演音，字弘一。

日姬聞訊，携兒至，求一見，師不可，令人傳語曰：「當以我爲患虎疫死，勿復念！」姬繞屋悲啼，痛哭而去。嗚呼！學道之人，眞具剛骨，秉慧劍，豈不然哉？

我們讀了上面這段記載，弘一律師的出家，其情況實在和普通一般出家人不同。

至於出家以後的情形，他修的是苦行，持的是戒律，這一年的九月間，就在靈隱寺受了具足大戒，住在嘉興的佛學會。沒有多久，又到了新城的貝山，從此便「千山雲水，行無定踪」了。所以，民國十年（公元一九二二）他到了永寧。民國十六年的秋天，以尤借陰居士的邀請而赴暹羅，路經厦門，又碰着陳敬賢居士，請其參禮南普陀，因而留住厦門，遍遊閩浙各勝地。民國十七年又到了上海。

民國十八年，爲弘一律師的五十整歲，從此以後，他便擇定以弘揚律學爲畢生職志。所以，第二年便在白湖講五戒相經箋要。第三年的春天，律師更在佛像之前，大發弘願，專弘南山律宗，這是律宗史上値得大書而特書的一回事。

這一年的夏季，朱子橋老居士，禮請律師於慈谿五磊山，創設南山律學院，不過爲時甚暫，該院便停辦了。

民國二十一年的正月間，律師又於廈門妙釋寺講含註戒本，從此以後，他便總是從事於講律、記律，而迄無間斷。

### （三）著　作

弘一律師以弘律爲其畢生職念，所以他的著作，也就都是有關於律學的。例如：

一、四分律比丘戒相表記——將四分律文，製爲表解，再加以精闢的按語。

二、四分律含註戒本講義。

三、戒本羯磨隨講別錄。

四、南山道祖略譜。

五、在家律學。

六、地持論言菩薩戒羯義記。

此外的著作，也頗具個別弘揚佛教的意味，如清涼歌選，爲以音樂作佛事的寫作。華嚴集聯，則爲以文字作佛事的撰著。格言略選，就是以世間德育形式，來爲學佛律的階梯了。

我們從弘一律師的這些著作中，可以窺見他的修持是在律儀，寫作却在於弘法。而且是入世

間去弘揚佛法，以期挽救這末法季世的衰運，眞是用心良苦。

## （四）軼事舉隅

大概是民國十五年的春間，弘一律師掛搭於寧波七塔寺，爲其老友夏丏尊所知，時夏居士正執教於春暉中學，乃與經亨頤等爲其築精舍於上虞白馬湖，額其室曰：「晚晴山房」，請師爲住持，强而後可。一敝席，破碎不堪用，欲爲易之，不可。一巾亦敝舊，欲另購新者，亦不可。一木質面盆，丹漆已盡剝落，欲換一新者，亦不許。夏居士心甚恤之，而無可奈何！供其素食，用香菇，堅謝不許，用豆腐，亦不許，其意只食白菜而已。但其結果，居未久，仍飄然離去。

又其在青島湛山寺居住的時候，除了禮佛靜坐而外，絕不言及酬應，有一天，青島某一要人，欣慕他的道風高邁，求見不許。設齋以供，再三邀請，也不赴席，某要人卽親自來請，更避不見面，僅書一偈語，交與侍者，以辭謝該要人云：「明日曾將今日期，出門倚杖又思維，爲僧只合居山谷，國士筵中甚不宜。」某要人見此偈語，乃悻悻而去。

再就是他的老友胡樸安居士，曾有詩贈師，其中有句云：「弘一精佛理，爲我說禪宗」。於是，律師卽書「慈悲喜捨」四字付之，而貽以書曰：「學佛不但以理，切要在修持，行事重在不欺，名如其實，今我並未爲君說禪宗，君詩言之，卽爲妄語，君其懺悔，免遭墮落。」這才是眞正的學道人，一絲不容虛僞，一毫不容做作，何等精嚴？何等慈悲？確實値得效法。

他那些動人的軼事，眞是舉不勝舉，現在只舉出上面這幾件，來作個例證罷了。

民國三十一年九月初四日，晚上七時三刻，弘一律師圓寂了。世壽六十三歲，僧臘二十四。

律宗從唐代宣祖重興，到南宋靈芝、元照祖師繼起，歷元、明、淸三代，計七百餘年，雖然代有提倡，但已失南山眞傳，原因是南山的三大部，早已亡失於日本，淸末徐蔚如居士，始從日本取歸，重刋於天津刻經處，但錯誤特多，弘一律師乃發大願，以畢生精力，精研戒法，發誓護持南山律宗，徧考中外律義，校正三大部及其他律典，厥功尤偉。

# 律宗概論

釋印海譯

# 律宗概論目次

## 第一部 教相序論

## 第二部　教相各論

# 第三部　史傳門

# 第一章 天竺流傳



# 第二章 中國傳持

# 第一部　教相序論

# 第一章 序說

## 第一節 律宗大要

律藏是三藏之一，揭示僧團生活規範、自淨其意之法，原始教團以來遵守此道，成爲佛弟子之理想。因此戒學應置於三學之首，且必須有所研習。所以有僧寶之處，則對如來所說之法以及如來所制之戒律，具足正知而安住，因此必須加予研究。律宗乃爲最古時代就已成立之宗派。

然我等所說之律宗是以七世紀之初葉，由中國南山大師道宣律師（五九六－六六七）以行事爲中心所撰述之南山律鈔爲經，以教觀中所說『歸敬儀』、『誡觀』等之著作爲緯，也稱南山圓宗之南山律宗。本書主要是解說凝然國師之『律宗綱要』二卷，此亦實爲南山律宗之綱要書也。

且說日本南山律宗，有於天平時代，受戒傳律經過十二年之多層辛苦，是渡海大師鑒眞和上所傳持之宗旨，今日被大家公稱之律宗，奈良唐招提寺之一派，亦歸屬於此宗。

可是律宗往往被認僅基於律藏之一邊，有時以攝毘曇、薩婆多爲同樣之誤解，這是甚大之誤會。

高祖南山大師對戒律的根本態度是：「戒如捉賊，定如縛賊，慧如殺賊。賊謂煩惑，推其本則以淨戒爲功，舉其治則以正慧爲德。非此戒德何以超勝之。律爲法令，弘則命全，今若不弘，正法斯滅，悲痛深焉！」

如法如律之生活即是佛教修道之大道，如離此出家修道，未得大乘至極之法味，此爲高祖根本的立場。

爲了實踐故而撰著律論三大部作指針，以『四分律』爲中心，搜集異部衆經，批評依此如法如律生活而被世人貶損，說：「世間樂於迷學大乘者，尚志以浮虛，專情於貪附，故排委戒行而捐縱威儀，見有奉律者輕慢爲小乘，誤認毀淨戒

者為大道，以情見特為隆重，而偏略戒科」。

這是在隋唐時代，大乘宗派興起，疏忽戒行之徒輩們，未受戒誓以空理空論之濫學大乘者，如同捐月而執指端，詠藥而希病癒，故引述『涅槃經』說：「毀淨戒者是魔眷屬，非我弟子」。

在『止觀輔行』上說：「護持機嫌性重等而無偏，混跡聲聞是真菩薩。但期出苦為屬小宗，豈可違背彼之受持而稱為大道耶？」湛然如此之說，也與高祖之意旨相同矣。

同時說明戒之地位：「雖為道而制戒，非為本與世福，戒乃事行而必假理慧。」此中為鈍根而設之權教，約其機情所說，非為真正道行，應當要行，而必須趣向於理。

為此必須雙修理觀方有保證。律藏中有「常爾一心，念除諸蓋」，於小乘之分齊必須修觀，若不修此則犯戒。現今大乘至極之南山宗，辯事理而攝一切戒行為三聚，貫括一切衆德為事行。以理觀，修成一派之教觀即唯識圓觀，住初位即

極位，止觀雙遊，眞俗並觀。因此戒之受隨諸行日常軌儀，一一皆與圓理相應。

高祖所著述之行事，三大部之外，成爲其中心之『刪繁補闕行事鈔』十二卷，一部三十篇，敍述一切僧團規則，即剃染、稟戒入道之次第，乃至僧中受（戒）、懺（法）、安（居）、（自）恣、結（界）、說（戒），師資上下、行住坐臥、飲食、衣服等諸事相、佛法之紀綱。其撰著態度不偏於四分律，以「包括異部之誠文，衆經隨說及西土賢聖之所遺，括入此方先德之文記，搜駁同異並皆窮覈，長見必錄以輔博知，濫述處必剪，用以達成通意」云。

此中戒本別解『四分律含註戒本疏』八卷。解釋羯磨有『四分律刪補隨機羯磨疏』八卷。此謂三大部。又別釋比丘尼戒有『四分律比丘尼鈔』六卷。總說戒律有『四分律拾毘尼義鈔』六卷。述新學比丘心得，有『教誡新學比丘行護律儀』一卷。慨嘆絹衣，有『釋門章服儀』一卷等。這些是以行事爲中心，故關係教相之部份被省略，但在『羯磨疏』等有所詳述，在其三部之下，戒體章中敍述圓宗義。

此後中祖靈芝元照大智律師（一〇四八—一一一六）著有『資持記』、『行宗記』、『濟緣記』等之解釋，各皆強調圓宗義。又以歸依三寶爲信佛者之第一門，述說本派之教觀『釋門歸敬儀』三卷十篇作爲根本書，成爲其理論的根據。詳述以其實踐方法，作爲修道者應備之心境，有『淨心誡觀法』二卷三十篇等，以兩門之疏鈔觀儀成爲一宗之綱格。

今略述教觀門『敬儀』之大要，記家了然律師（一一二〇七—）述說『歸敬』之意義云：「敬非信不成，信非教不立，信必因教而起，教實以信爲興」。起初須求已成佛之佛冥加，終應歸自心本源之本性清淨，由此引導達至佛果爲歸敬之教興，曉以恭敬法身教義之遠大，其所行以禮佛、誦經爲事福，以觀法無我爲理觀。因此所敬之本尊有四種：鈍根是化相，歸依住持（三寶），利者是一體，以理體之本尊爲對象，今（律）家以一體三寶爲主。一體三寶通常說佛即是覺，性淨無染即是法，擁有性淨即是僧。『敬儀』是約眞妄同源，生佛一如之一邊說，緣起之當相卽斷定爲一體。但戒疏之意是從眞起妄之邊說不變，此說具有深意。

一體三寶之根本在理行之發心。此在『敬儀』中說：「今欲發心者則理、行均有，緣雖有二，但於義相通，不爾，則眞俗兩乖，非正法之義」云。照亮自心本有之理，以無相無念，脫離能求能發之念，則謂理發心，其無相之理上，生起三誓：（斷一切惡，修一切善，廻向衆生）則謂行發心。對此三誓卽爲三聚淨戒，此卽高祖所說：「隨境而起心，無非於三戒」。起心起行總是戒，因而三聚淨戒係如來一代已盡之行體，一法一行莫不稱謂三聚。

依此不二發心所得之戒體是三類佛性之種子。因爲今之圓宗人所觀之一體三寶之自體與圓敎所發之三聚之戒德完全一致。在性之時，淸淨、自在、平等之三德是覺了、執持、和合一體三寶。此爲性具佛性之三聚。在修之時，凡夫所依之三聚是因果不二，故法、報、應三身與修、性一致，成爲事、理不二之一乘圓極妙戒。今律家之修、性一致與華嚴所說法界緣起之事事無礙、天台所說隨緣眞如，其言雖異而意同。一乘圓極妙戒是完全自心所具之三德。

正如『法華經』說：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘

」。其中知法常無性者，一識妄動而成諸法，此即除了意言分別之外別無實體，故說無性。無性之故，由緣生而起，即十界依、正之因果諸法也。若隨淨緣而發心修行且無違背事者終或菩薩，是名佛種從緣起。無性故而隨緣且不守自己之自性，如波逐浪，解釋為即識即心。體不守自性，隨染淨之緣是心也。緣起之法，即以一塵中應知其體本無，故說無性，無性即緣起，緣起即無生，緣生、無生其體即一，所以說「是故說一乘」。

『法華經』說一大事因緣開示悟入佛之知見者，完全不顯外法，所顯是自身所具妙性的三佛性。此佛性，依於唯識中道不生之菩提心所得妙體。又『法華經』偈頌說之「定慧力莊嚴，以證無上道」。此戒體，以法華一乘之體，即生、佛共有之妙法，以戒為體，以定、慧作為其用而戒體為莊嚴之具。即戒之外不另設一善，故戒度與五度不見有所差異，因此戒與善不顯示有二相。此在天台以三學別體以融即邊而談一致，今律家是以三學體用，攝用歸體而談一致。天台以觀為戒之體，以戒為總體，以觀為用。因此，今律家以用歸體，以戒為觀體。其次，

法華受持之行只說戒護不見其他。體用別論在前後隔歷狀態時，分三學、六度，當然有偏、圓之差異；但本律宗持戒心地的大解域心之前，律藏所制之止、作兩戒即法華之一乘極致之行體。故高祖說：「常思此行，即三聚用，即三身」。今律家之一乘圓極妙戒之篇聚不捨一威儀是圓頓之大戒。再次依『法華經』所說：「此經難持，若暫持者，我則歡喜，諸佛則然，如是之人諸佛所歎，是則勇猛，是則精進，是名持戒行，以隨行者則能疾得無上佛道」。證明『法華』傳持修行是持戒之隨行。

高祖在懺悔之理懺中分別爲三觀，特別以唯識圓觀作圓教之極處，引『攝大乘論』云：「知塵無所有（空觀）通達於眞（眞諦）。僅知有唯識（假觀）通達於俗（俗諦）。若不達俗則無以通眞，若不通眞，則無以遣俗。以俗無別體故（眞、俗相即爲中諦，空、假不二爲中諦）」。

論及三觀、三諦，在『行事鈔』、『業疏』說是：「觀事是心」，此事總括十界、依正、色心等法。總言此是唯心本具，全心變理之事，亦即俗諦心，即眞

**善心之事。又說不即不離是爲中諦。就如斯觀事，從初心沙彌而開妙解，在事上而達於理，即全性而成修。**

又由所敬之禮法，若廢立教法之深淺有七種禮，此中後四禮即發智清淨禮，入法界禮，正觀禮，實相禮。初二是理體三寶之所依，後二正是以觀禮自身之佛，與敬禮實相三寶，自他平等，實相禮爲一體三寶之所依。即通常顯示有相、無相，事、理，偏、圓之差別，深觀實相平等也。

此中修行，在『敬儀』中說：「然則聖凡之道，自古相傳，凡（夫）非定凡（夫），故有逆流返本之迹，聖自非聖，終因漸悟達觀之功。故凡可爲聖，以佛性爲宗元。聖不爲凡，以悟解爲歸敬。」即吾等由一心法界爲緣起流轉，故必有還同本覺之期。如波歸於湛水，凡不定爲凡（夫）。『敬儀』又云：「理事之行務雖暫隔形心，但至動用時即眞俗並觀。圓觀是事理同歸，眞俗雙融，身心不二。若執身、心兩分，眞俗二路之差別者，相、心、見，則入於三顛倒，故下凡之初心者，居凡位則能眞俗並觀矣。

當時聞及此事，有人大驚而忠言告曰：「余聞能達及此勃爾興言，撫掌大笑曰：言何容易，一切成虛誕？嗟乎！不學，有浪言之涉。吾所聞：眞俗並觀，登住方修，如何下凡僭地上聖，不成理義，急須改之。」

高祖對此答曰：「余曰：不可改也。發心與畢竟與初後之心平齊，今則在凡如不學，何有尅聖之期？故必須發心並修，修明當自然位聖也。」

說初位卽極位（佛果位），在一念之中，頓成大覺之果位，前際、後際不二而頓超階位，卽凡卽聖。

若依行布門，以漸次智，通達眞諦而伏義相以遣俗諦。遣俗是依他緣起，此遣俗顯示性具之俗。以後遣前，遣之再遣，達無遣時而至聖智，但無始之執情難以悉除。故高祖說：「更有勝道，非在復言，言旣莫存，焉資翰墨。此一途也，惟重翰墨，是心相也。」

此勝道者，爲指月雙亡，同時說指、月皆是道之意，離去翰墨文字遮情之一邊，依照原來本相表德，卽是佛之密語眞言，實相卽是衆相宛然，卽自心之相也

。此乃言、聚、威儀之小行亦菩薩高位之行履，說明當相即道，如此之心性雖本明因迷而暗，如晝昏，譬發開悟時又如夜朗，本律宗稱爲晝昏夜朗之教也。

以上，原始佛教以來於持律持戒位置上，說三聚即三佛者，爲二而不二，不二而二，此在日本佛教中見於明慧（一一七三—一二三二）之『金師子章光顯鈔』以華嚴之一即一切之絕對的場及斷惑成佛所謂：「依次第行分門說斷惑義，依圓融相攝門明成佛義」。如此解釋者亦是同樣想法，在同一時代之道元（一二〇〇—一二五三）之『正法眼藏弁道話』說：「此法是人人分上雖本具足，但未修者是不能顯，未證者是不能得。佛法以修證爲第一，是故現在雖在修證上，初心之辦道即本證之全體也。既成爲修之證，即證無極，既成爲證之修，即修無始。」此說亦同基於高祖之想法。

以上諸說，是以律藏作爲中心之宗派，或與一般之律宗觀，有天與地之差別之想法，也未可知；然而此係經依講究一千個論題，始成爲教觀之肯格。

高祖以淨心須戒、定：「始除煩惱，戒須清淨，戒既完具，定又清淨，以戒

、定淨故智慧則淨，智慧既淨已，顯自身之源。」

說明作成一貫之精神，如此高祖南山大師之律宗，天平時代流傳於南都一千二百年，其間，鎌倉時代之初始，法相家混合於其間，或因依興復寺爲背景之大力影響，又被慈恩家之戒觀，曲解爲法性宗而不能瞭解其眞義。

然在此時，在東大寺戒壇院稍有正義之傳承在東南院覺樹（一〇八四－一一三九）記錄中有此一說。不久，泉涌寺俊芿（一一六六－一二二七）依據中國中祖元照（一〇四八－一一一六）資持家所傳，由凝然、湛算、照遠諸師之努力，再度復興南山圓宗之教觀。

凝然國師之『律宗綱要』，於此期間爲一代表之述作，是本宗最權威之教觀及史傳之概說書。以此書爲中心補充不足之處，又加述鎌倉以後之史傳，稱本書爲『律宗概論』而問世。

在有限頁數上，只標示所根據之典籍而省略其所在及所收，同樣的對於有關之書名，亦請參照余之拙稿「律宗文獻目錄」（百華苑刊芳村修基編「佛教教團

之研究」附錄）所載爲幸！

## 第二節　關於律宗綱要

### 一　本書組織及特徵

依據『律宗綱要』下卷史傳部記載云：「今當于大日本國嘉元四年丙午已經一百云云」。得知此書爲國師六十七歲，嘉元四年（西元一三〇六年）之撰述。這一年，從年初起，爲趕撰可說爲本宗之教學通論之『律宗瓊鑑章』六十卷，正在埋頭苦幹當中，以此作爲摘要書，而成本綱要能！

因此，有部份須應詳說却被省略，將其主要的列記如下：1.三聚、三身、三寶、2.關於唯識圓觀、3.圓宗戒體、4.懺悔之意義與實際、5.淨心誡觀法、6.理事之敎、7.七種禮敬、8.眞俗並觀等。另外，有關本宗之組織，網羅於教學及史傳，讀此二卷書後可理解本宗，極爲重要寶貴之概說書。本書流通於万治三年（

一六六〇）初春，發現其版本（註：印書之木刻板）是在京都的中野小左衞門書店，距今約三百五十年間，再未見其他可以推定之古抄本，此是經筆者調查爲個人管見。此書刊行出版以來，適在德川時代之戒律黃金時代，很多著名律宗學者輩出，可惜亦未見其分本或添注之書。

走思及此，今日律藏之研究極爲盛隆，相反的律宗教觀未寄予注意。德川時代各據其宗繼續不斷從事律行之研究。其中：明忍一派之三僧坊是眞言，安樂是天台，淨土律是淨土宗，如法眞言律是眞言，草山律是法花宗等，均依於各個教觀而得安心，亦皆依用南山律鈔。與今日以三藏之一作爲研究對象，並無不同。律宗似有未被重視之情形，但諸寺、諸山之律部律典中，大概普遍可見到本書。

明治以來日本大藏經，大正藏收有此書，昭和新纂國譯大藏經亦有所載。以此是國師之述作，爲佛教學者所記憶罷！

若概說全部之組織，有通、別二受法，此乃說明菩薩戒之受法有二，三聚淨戒之意義。教相判釋中，從開始依據所依經典敘述教觀之淺深，有三觀、三聚淨

戒、戒體、觀心行相及三國之流傳。上下卷合計三十七個問答題是教相門，其後有史傳門。茲圖示如下：

○教相門總說

第一　敎起因緣（初句……1）

- 一、明戒行位置
  - 1 戒行位置及功能（夫毘尼……）
  - 2 戒行體相（戒律大綱……）
    - a 體相（以法界……）
    - b 三學與戒法（且夫……）
    - c 三聚及其力用（菩薩戒學…）
- 二、明一切戒攝律宗之由來（若爾以何……1）
  - 1 戒學中全收貫括（初句……無礙自在）
  - 2 述律宗之名稱由來（故今大……）
  - 3 明從初發心不離戒（大乘萬法……）

## 第二 戒之受法及三聚（2～16）

- 一、菩薩三聚二種受法（一乘圓宗……2）
  - 1 攝律一聚唯別受法（何故唯……3）
  - 2 用別受法理由（通受律儀……4）
  - 3 二受之期願不同（通別二受……5）
  - 4 用菩薩別受受盡形壽法理由（菩薩何……6）
- 二、三聚淨戒出典（三聚淨戒……7）
  - 1 諸經（源出華嚴……）
    - a 華嚴經
    - b 梵網經
    - c 瓔珞本業經
    - d 善戒經
    - e 占察業報經等

- 2 諸大乘論（諸大乘論）
- 三、諸經論三聚戒同異與菩薩共不共門（諸教三聚……8）
  - 1 瓔珞瑜伽等攝律儀戒所說不同（瓔珞瑜……9）
  - 2 梵網瑜伽戒相同異（梵網所……10）
  - 3 八萬威儀所攝及其相（梵網瓔……11、若爾八……12）
  - 4 瑜伽四十四輕戒是後四重之枝條及如何相應……13）
  - 5 諸教中所說菩薩戒相（藥師經……14諸經中……15）
    - a 藥師經菩薩四百戒
    - b 諸教中菩薩輕戒相

- 四、古來諸師學大乘人解律及如何秉持（……16）

**第三 律宗之立教開宗及其概論（17～20）**

- 一、明南山宗祖（今與律宗……17）
- 二、南山宗教相判釋（律宗高祖……18）
- 三、所依經典及宗之分齊（以幾經典……19）
  - 1 所依經典（以幾經典……）
  - 2 宗之分齊
- 四、如來制戒興由（如來出世……20）
  - 1 通受戒法敎緣起（所以如來……）
  - 2 別受戒法敎緣起（若明別受……）

**○敎相門各說**

- 一、三觀敎（前所標……21）

## 第四　三觀論（21～22）

- 1　性空教（一者性空……）
- 2　相空教（二者相空……）
- 3　唯識教（三者唯識……）
- 4　三觀與他教判之配合（以此三觀……）

二、三觀能詮教體（三觀教……22）

## 第五　三聚戒法論（23～26）

一、戒律奉行次第（大乘行人……23）

二、三聚戒名義釋（何故攝……24）

- 1　攝律儀戒（離惡有……）
- 2　善法戒（順益有……）
- 3　攝衆生戒（衆緣生……）

三、攝律儀聚（攝律儀戒……25）

四、七衆人法（律儀七衆……26）

第六戒體論（27～28）

一、南山大師所立戒體（通別二受等……27）
　1 四種宗要（法體行相……）
　2 戒體體狀
　3 祖師所立本義
　4 白四圓發

二、諸師之三聚戒體如何（慈恩師等……28）
　1 慈恩大師（慈恩師等……27）
　2 香象大師（香象音……）
　3 勝莊法師等
　4 三聚戒體

第七戒相論（29～31）

一、律儀聚所詮宗旨（攝律儀中……29）

二、通受所詮宗旨（通受敎法……30）

三、律藏分齊（毘尼法義……31）

（下卷）

第八觀心行相論（1～6）

一、修斷得果行相（律宗行人……1）

二、修行階位及證果（大乘菩薩……2）

三、四位五十二位廣略不同（攝論四……3）

四、二利成滿如何修行（菩薩行人……4）

五、明二種生死（以何等身……5）

六、明行人斷惑相狀（圓教菩薩……6）

○史傳門

第一天竺流傳

一、如來制戒傳持（佛教弟子……）

1 僧祇二十七師相承（僧祇律……）

2 善見論二十四師相承（其善見論……）

3 曇無德部相承（今詳四分……）

4 橫竪五師（厥迦葉等……）

5 分部及五部律藏（又佛滅百……）

# 第二中國流傳

## 一、漢土初傳及廣律傳譯

1 佛教始傳（如震旦……）

2 曇摩迦羅初授戒（至于魏代……）

3 四律傳譯（嘉平二年……）

## 二、四分律宗興起（四分譯已……）

1 法聰初講（有北台……）

2 四分律九祖（道覆已後……）

3 四分疏家（惠光已……）

4 四分律三宗（然四分律……）

5 相部流行（西塔滿意……）

## 三、南山宗成立

1. 宗祖立教（南山律……）
2. 南山以後律法相承（南山大師……）

四、唐宋傳持（第三祖……）

五、資持家及諸師入宋（第十五祖……）

1. 大智律師及其門下（杭州元照……）
2. 宋代及入宋留學（日本俊芿……）

## 第三日本戒律

一、日本初受戒（本朝有三……）

二、戒師招請（厥後僧尼……）

1. 第一回傳律（天平八年……）
2. 鑑眞和上東征（永叡普照……）

三、日本律宗開宗（帝王叡感……）

四、唐招提寺建立（天平寶字……）

五、宗祖鑒眞大和上事歷（鑒眞大師……）
六、戒壇建立（於日本國……）
七、大和上及隨從弟子（隨從弟子……）

第四律宗傳持
一、戒壇院戒和上相承（於日城……）
二、傳律系譜（鑑眞和尚……）
三、實範興律發願（至於第七十……）
四、解脫上人與常喜院（其後經八……）

第五鎌倉與律及資持家流入
一、四律師自誓受戒（至於人王……）
二、大悲菩薩思想及其門下（覺盛上人……）
三、西大寺叡尊及其門下（西大寺叡尊……）
四、俊芿國師與北京律（人王八十二……）

歎德流通（佛法人住德……律宗綱要卷下終）

依以上之組織內容，構成一部二卷。本書以『律宗綱要』爲中心，意圖概說

本宗全般之教學，前段略列之八個項目，當然爲律宗教學上應詳細說明，故搜尋進入各各相關的項目中，供讀者能加深理解。

又本書述作既已經過七百七十餘年，其間律宗曾有種種盛衰，亦有新的主張，所以史傳門中，附加截止明治時期之概說，成爲本宗之概論。

## 二 凝然國師之略傳

『律宗綱要』之著者凝然國師字示觀，伊予國，越智郡，高橋鄉（愛媒縣，今治市高橋）人，爲藤原氏之子，於四條天皇延慶二年（一二四〇）三月五日誕生。除於『律苑僧寶傳』、『本朝高僧傳』、『招提千載傳記』及其他親筆之跋語等，均未說明父母之大名。

天資穎異，氣宇如神，三歲時一聞經書，輒能背誦，故有神童之稱。彼以何種因緣來到奈良地方不大明瞭，但彼圓寂後一百四十年，在長祿四年，據『碧山日錄』中有一奇異之記述：「昔戒壇院，實相上人某夕夢見一老農牽隻牛在東大

寺回廊上耕地破壞。上人問：「此地非耕地何以用犂耕之？」彼答曰：「吾爲下華嚴種子也。」次日有一童子約十四、五歲於門前休息，前來求茶，而給與之，與其相談，應答如流如一老成者，問其鄉里、姓名，但未作答。實相上人以其無所依，可暫住下，加予誨誘，結果童子答應了。此童剃度後，取名爲凝然。然在國師七十七歲自記於『戒壇院定置』說：「昔信空上人靈夢告：有善財童子在戒壇院蒔華嚴宗種，其後凝然到來」。此是西大寺第二長老信空慈道之夢。因此說他自己也相信了。又信空於弘安十年國師四十八歲時於般若寺造立文殊像，請國師錄寫『入法界品』，招聘爲開眼導師也是應此靈夢。信空年長彼十歲，又是叡尊尚生存在世之時，如照此說，則是圓照上人親度之門人，彼剃髮之年是十六歲，卽建長七年受山門圓頓菩薩戒，此在其跋語中常如此自記，是故彼剃染以前諸事不明。受山門菩薩戒雖有奇異感；但在『圓照上人行狀』說：「戒壇院者，鑒眞和尚之建立，和尚者是台宗之高德也（傳教大師傳云：鑒眞和尚是天台宗第五祖師云。慧思、智顗、灌頂、弘景如是承來，故爲第五。若從爲取，卽第四祖也）

。最初大齋彼宗章疏，來至此國，今既和尚戒律苗裔，故於定慧學天台，弘止觀座禪，戒壇院是宜焉」。因此，首先剃髮後，遣去叡山，學天台教觀，不是不可思議之事，且圓照時常招山門之僧於戒壇院作講學。彼十九歲即正嘉二年，招聘北京圓悟、淨因兩位，於戒壇院講戒疏時，當爲淨因之侍者，法同沙彌，由衆許接受其講說。二十一歲，文應二年，聽受法然弟子長西覺明講善導之『觀經疏』，時長西年七十八歲。長西曾親近俊芿修學止觀。透過淨因、思允與鎌倉興律之先覺者北京俊芿，以至其師圓照等、招提覺盛、西大寺叡尊皆是同一時代人物。

於此時代大概修畢諸宗，於文永五年，二十九歲時，返故鄉於伊予圓明寺西谷，撰述『八宗綱要』。從當時起，常住在戒壇院，由正元二年，二十一歲至文永四年之九年間，即能覆講師圓照之『行事鈔』講義。弘長三年去中國留學僧眞照接受守一之邀而返國（歸朝），活躍於戒壇院而爲衆之上首之學長。另外，北京之入宋之學匠繼之開講於戒壇，爲中國資持家之主張。彼遍覽以船運而來日本之大小典籍，對日本、中國之律宗教觀知悉瞭如指掌。又自己記述，華嚴是受教

於尊勝院之宗性。起初開始著『八宗綱要』之述作，此後五十餘年間，國師不休的繼續著述。著有一百六十餘部，一千二百卷之龐大驚人之述作。若以機械性方式計算，每年平均作有三部二十五卷之著作。檢看『日珠鈔』之跋，一卷之著作，約六日乃至十日，按四百字之原稿紙要書寫二十五張。按其種類可分為華嚴、法相、律宗、淨土、密教、雜述。

建治三年（一二七七）國師三十七歲時，圓照上人於京都右京金山院隱退，國師為戒壇院中興第二代之長老。歸返故鄉伊予是弘安八年，國師四十六歲，時住圓明寺。正應六年（一二九三），五十四歲時在久妙寺，從其著作及其他書籍得知之。時常講說於大和、山城之各地。於晚年之正和年間（一三一四）去鎌倉為光明寺檀越禪門（北條時賴）說華嚴，為達成其要求，於正和三年撰述『華嚴宗要義』一卷。

延慶四年（一三一一）七十二歲時，撰『三國佛教傳通緣起』，供奉大覺寺後宇多法皇之叡覽。又當御巡南都地方時為皇上在戒壇院授菩薩大戒，因此賜為

國師之號。

七十七歲（文保元年）時，成爲唐招提寺之長老，住牟尼藏院五年，其間仍奮力撰述，元應三年（一三二一）九月九日示寂於戒壇院，世壽八十二歲，坐夏六十二臘。

## 三　凝然國師之著述及教學

國師之著述有一百六十餘部，依『諸宗章疏錄』卷第二所標示之書目，除律宗以外，在八宗中有：華嚴部三十二部、四百五十一卷。法相部八部、七十四卷。淨土教部，十六部、一百十六卷。密教部五部、三十八卷。雜述部（史傳、講式、行狀等）二十八部、七十一卷。合計八十九部、七百五十卷。

根據此目錄記載，律宗部三十四部、九十一卷，總計一百二十三部、九百四十一卷。唐招提寺沙門道玄發現自國師滅後經四十八年，於應安二年存有九十八部，若依臨終時，其弟子所誌之目錄上載有一千二百二十卷，如此衆多數量著

述，未曾流布於世，並且多數散失，眞是驚人的大事。現列舉與律宗有關的典籍，在菩薩戒方面：

一、『梵網香象疏日珠鈔』八十卷（現存五十卷），於建長二年，國師三十七歲自六月間開始到該年十二月三日止，述作二十五卷。到次年四月二十八日止完成第三十九卷，至此是第一期終結。經過七年，從弘安六年五月至十月之間，從初卷（修稿）到第二十卷，經過三年，由弘安九年三月至七月之間，修改剩餘至第三十九卷。從此經過三十年，於文保二年，再修改從第四十三卷至五十卷。可以說本書是國師之述作中從最初時期到晚年之苦心傑作。

二、『梵網上卷古迹修法章』、十四卷（缺）。新羅之太賢作有『梵網經古迹記上卷釋』。

三、『梵網經說儀章』、一卷（缺）。

四、『梵網說戒章』（缺）。前篇是受戒時之說戒相時，後篇是布薩所用。

五、菩薩戒二受章、一卷（缺），說通受、別受之菩薩二受。

六、『菩薩戒宗要序記』、一卷（缺）。新羅之太賢有『菩薩戒本宗要之序記』。

七、『持犯要略述』、一卷（缺）。新羅元曉有『持犯要記釋』。

八、『三聚淨戒緣起章』、四卷（缺）。

總說類有：

一、『律宗瓊鑑章』、六十卷（第二、第六，存）。嘉元三年，國師從六十六歲之年底作述律宗總說，現只存第二、第六兩卷，其餘全部不明下落，實在可惜！

二、『律宗綱要』、二卷（存）。即前說著『瓊鑑章』之年所作，大部分想是誌其概要而作。

三、『雲雨鈔』、一卷（存）。記述律藏、律疏及戒壇之概要。

律藏、律疏類有：

一、『五律宗』、一卷（缺）

二、『二十部要決』、三卷（缺）。

三、『本部要決』、三卷（缺）。

四、『木叉義瓊章』、一卷（缺）

五律想是十誦、四分、僧祇、五分之四律及根本說一切有部律，小乘二十部之分部所執，本部即以曇無德法藏部說解之。

五、『戒律要義』、一卷（缺）

六、『資持記上一龍論章』（缺）。

七、『資持記上三毫端章』（缺）。

『資持記上一』說五例，以及其他論義較多，上二即解說結界與僧綱之綱要

八、『羯磨略釋（策）』、一卷（缺）。

若依『行事鈔』，上一羯磨篇所明，此是『業疏』之解釋。

九、『濟緣記一上鈔』（缺）。

解明羯磨之意義、體、十業、徵縱化制等事。

十、『四分戒本定賓贊宗記』、二十卷（存）。

是相部宗之戒本疏，延慶三年，師七十一歲時，從七月至十月著初十卷。應長二年，七十三歲時，撰述從十一卷至第二十卷於次年正月中旬完稿。自記云：「此是應海住山寺覺智上人英德之請而述作，曾爲善法寺敏法師講說此疏」。此爲日本相部疏之記釋，是最初也是最後之作品。此記中卷第一說：「今引用已逸失之鑒眞和上所述之五卷廣傳，爲數甚少之國師律疏釋。」

十一、『通受比丘懺悔兩寺不同記』、一卷（存）。

兩寺是指唐招提寺及西大寺，在懺悔上，西大寺只是通受比丘篇聚之懺悔，即行律儀。唐招提寺是大乘儀，只是吉羅懺悔。

十二、『教誡儀略策』、一卷（缺）。

是南山大師爲新學比丘作教誡律儀之解釋。

南山教觀論之關係書。

一、『南山教義章』、三十卷（二十九、三十存）。

考證是正應三年，師五十一歲之年所起筆，全文分四十門，詳說高祖之三觀法義，現只存有二卷，從第三十五果地體相，有果位業用、果位終歸、凡聖一異、諸法融隔、雜相料簡之六門。

二、『三觀要義』、一卷（缺）。

三、『南山教觀論義勘文』、一卷（缺）。

爲『教義章』之綱要書之要義，說明其論義。

四、『南山卉木章』、一卷（存）。

釋本宗要義十六條，是正應四年於大和矢田寺之法華之講義，爲一僧人所說之律宗概說書。

五、『南山三身章』、一卷（缺）。

說歸敬儀，明三聚、三身。

一、『南山立義』（位）章、一卷（缺）。

二、『南山身土章』、一卷（缺）。

三、『南山法林章』、一卷（缺）。

四、『南山佛性章』、一卷（缺）。

五、『南山十二部教章』、一卷（缺）。

六、『南山三時（味）章』、一卷（缺）。

七、『南山劫波章』、一卷（缺）。

八、『南山四流章』、一卷（缺）。

九、『南山二障章』、一卷（缺）。

十、『南山法樹章』、（缺）。

十一、『南山淨土義』、二卷（缺）。

以上所見十一部多是論及本宗方面之論書，然因失落而不明內容，此外在『八宗綱要』及『內典塵露章中』說到律宗。

如上，彼之述作貫通八宗，明澈古今之史傳，所說文字均博引旁證，一切經論，瞭如指掌。自稱為華嚴、律、金剛、欣淨（土）三經之學士。古人評介說：

「能究尸羅學蘊底，及賢者、佛隴（天台）、應理、三論、成實、對法、少林、廬山之宗教，悉皆兼學至其奧，諸子百家之書無不涉獵」云。彼深通律宗、華嚴宗、天台宗、三論宗、成實宗、毘曇宗、禪宗、淨土宗、眞言宗十宗之奧義。撰述以上諸宗時，成該宗人以公平無私態度論說，尤其主重在華嚴及南山律宗，但是以其披瀝心肝所著南山教學之大部頭之論書失傳是本宗痛惜之憾事。然隨從國師晚年受學之淸算、照遠之著述中多有所續傳，得推知其論旨之大要，爲理解國師之教學是一大方便。然則，國師之教學，在看過衆多有關本宗述作名目，就可明白，是攝取於宋代大成之南山圓宗，其論議要點，皆如以上著書。

# 第二章 教起因緣

## 第一節 戒行

### 一 戒行之位置與功能

律宗綱要卷上　　東大寺沙門凝然述

〔本文〕　夫毗尼大藏，蘊萬法而無涯。①尸羅廣行，攝億度而難測。②五住妄惑，由戒行而頓盡。③二死煩籠，以木叉而永絕。斯迺渡④愛河之寶筏，越憤山之神車，入覺都之親因，到佛地之直道者也。況又三寶導物，住持之功是新。⑥五衍聯乘，拔濟之德甚大。經論弘世，專由毗尼之能。定慧斷疑，偏任戒行之力。實護法攝僧之綱領，開務濟物之模範，菩提涅槃之坦途。⑦四智三身之良則者

，唯此戒法，頗窮精美。今舉綱宗，粗顯義理。教法歸趣所立有由。法林鬱鬱，義澐滔滔，樹瀾之中，僅取渧葉云爾。

①尸羅：梵語Sila，譯為止、得之意。止惡、得善，又作止惡解，即戒也。

②五住：見一所住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地、無明住地五種。

③二死之煩籠：見、修二惑之煩惱。

④愛河：愛是煩惱之根本，渡過此則悟，故曰愛河。

⑤憤山：憤是忿意，對違逆之境發起憤怒，而起暴惡行動。此處對河而以山來形容。

⑥衍：即五乘，運載衆生去到善處，有人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。人乘是三歸五戒，天乘是上品十善，四禪八定，聲聞是四諦，緣覺是十二因緣，菩薩以悲智六度為法門。

⑦四智三身：大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智名四智。轉捨有漏識蘊而依得四種無漏智。三身是法身、報身及應身之佛身。

（通解）毘尼大藏是蘊藏一切萬法而無邊涯。止惡尸羅之廣大戒行，含攝修學無量法門而難測度。理、事無明之妄惑，由戒行而頓盡。見、修二惑，貪瞋癡等之頑迷惟由波羅提木叉而永斷絕。此是渡著見大河之珍貴寶筏，飛越忿怒違逆山之神車。此是入覺都之最親切之因緣，到達佛地之正直之大道也。況且，此律藏是住持佛法僧之根幹，是五乘法門運載之德用，各各由其道而開展。經論之弘傳於世，定慧之斷諸疑惑，非戒行之基礎而莫辦。戒行實是護法、攝僧之綱領，啓開修行佛道之任務，爲濟物利生之模範。此是至菩提涅槃之正道，由此而證得三身、四智，唯此戒法，窮盡精美。現今列擧南山律宗之綱要，使義理敎法有所歸趣，其所立之組織，顯露其典據。於此鬱鬱繁茂佛法之叢林中，波浪滔滔之義海中，而僅僅摘取片葉及滴水而已！此上是序說分。

## 二　戒行之體相

（本文）戒律大綱甚深廣大，①以法界爲境，以虛空爲量。貫括事理，該羅相

性。包眞俗而無遺，取空有而無外。虛曠沖幽，遍容含攝，畢竟窮究，其唯是耳。

①以法界爲境等：『事鈔上一』之三標宗篇解說戒量云：「所發戒相乃無量，若隨境論，情、非情，空、有二諦，滅理涅槃，佛說聖教文字、卷軸，形像、塔廟，地、水、火、風，空、識等不出法界爲量」。十界依正之法界爲境，緣塵沙二諦而顯說：『戒業疏戒體章』引『善生經』說：眾生無量，戒亦無量」，與『家業』卷三之「玄邈若虛空，深廣同法界」所說同一意義。

（通解） 戒律大綱，以十界依正法界爲境，以量如同爲塵沙虛空，包括貫通一切事理，該當網羅其性相，包含眞、俗而無遺。又收攝空，有而無礙。其甚深廣大，遍容、含攝之象，唯以法界一語才能形容之。這在凝然宗師本人所注釋說：「大乘三聚戒法，其數無量，遍情、非情，通漏、無漏，包括二諦，含攝空有，該囊三性，統收五法。森羅萬法，重重塵界，無論有、無，無不咸遍。窮虛空法界，十方三際，皆是如來制法之中，淨戒所託，其量廣多，其相深妙，唯佛與

佛乃能究盡，非三乘聖賢所能測量，是名戒法」。

## 三　三學與戒法

〔本文〕　且夫大乘實道義門森羅，衆生發足，心路區別。①圓宗廣蕩，佛乘玄奧，頓悟機熟，直示一道。根緣未熟，別施②方便，故於一佛乘，開說三乘。依自乘法，③調練機根。終入根本一乘大道。④頓悟漸進，宜緣雖異，俱歸一乘，咸入一性。如來出世，成道化物，大事因緣，意致在藏。然則大乘行者，頓入大道，發菩提心，要期佛果。廣大慈悲，普緣衆生。⑤六度、⑥四弘、⑦三學、⑧四攝，自他兼利，願行圓滿。斷證窮盡卽成佛果。四智究竟，⑨四德圓備。三身具足，大用恒現。斯迺一乘圓敎發趣進修，深遠廣蕩，任敎自在，大用無窮，化業無盡者也。二利萬行，相雖無邊，必遵三學，具足進修，習行次第，法應爾故。⑩創入佛法，以信爲先，次受戒法，止防業非。戒塘已堅，定水澄靜。伏除煩惑，令不現起，無漏大慧，現前生起，頓斷⑪惑種，無有所遺。妙智證理，冥合湛然。大乘三學，功業

如是。

①圓宗：圓是不偏義，是爲臨成佛的境界，說明如來無礙解脫，究竟果海，圓極秘密自在法門。華嚴，天台皆以此爲自宗。本宗，稱爲南山圓宗，或只稱圓宗，爲表示圓極上乘之意。

②施方便：以下是舉『法華經方便品』之意，施是以手勢之意。

③調練機根：『法華經』開三會一之意。說明教、行、人、理之四類，皆歸於一乘。相待者，是法華前所說皆粗，法華是細。絕對者，以前之權巧方便，皆非在一實法之外。

④頓悟與漸進：不依次第爲頓悟，漸次悟入爲漸悟。回小向大之菩薩是漸進，直往之菩薩是頓悟。

⑤六度：文名六波羅蜜，譯爲六到彼岸，到達彼岸的勝行有布施、持戒、忍辱、精進、禪那、般若六種之差別。

⑥四弘：四弘誓願：其語句有多種，其一是：衆生無邊誓願度（饒益有情戒

，恩德心），煩惱無盡誓願斷（攝律儀戒，斷德心），法門無量誓願學（攝善法戒，智德心），無上菩提誓願證（願求佛果菩提）。又眞言宗有五句，淨土宗有六句，其意均同。

⑦三學：戒、定、慧。四分律稱爲增上戒學，增上心學，增上慧學，學此三學得阿羅漢果等。

⑧四攝：四種攝受之法，以布施、愛語、利行、同事，攝化無量百千衆生。

⑨四德：如來法身之常、樂、我、淨四波羅蜜，有大常、大樂、大我、大淨之內涵。

⑩入佛法，以信爲先：舊譯『華嚴賢首菩薩品』、『大智度論』第一說。

⑪惑種：與煩惱同義，又稱迷事之惑。

（通解）　夫大乘實道義門並茂，各人發心差別不同。如來無礙解脫、圓極秘密自在法門甚廣而又玄奧。對頓悟直往之機者唯說一乘，根緣未熟者，方便開示三乘，待其根機練熟，終於引入根本一乘大道。

其頓悟與漸進者，雖有不同觀點，但皆是顯示佛性，悉能歸趣一乘，此是如來出世之本懷。然則大乘行者，發大菩提心，願成佛果。行者須行廣大慈悲，普緣衆生修六波羅蜜行。即修財、法、無畏施對治慳貪，除去貧窮。或能持三聚淨戒破除惡業，身心獲得清凉。認眞對治瞋恚，使心得以安住。發四宏誓願，心在戒、定、慧三學。用四種攝受法，攝導一切人，於是滿足自利、利他之願行，斷證窮盡而成佛果。因此、究竟大圓鏡智等四智，圓備常樂我淨四德。如此，法、報、應三身具足，悟現如來大用。此乃發心進修一乘圓教，廣大深遠，自在無窮，教化衆生事業亦無窮盡。自他二利萬行之相雖然無邊，但必須遵行戒定慧三學，具足進修，此是佛教學人練行次第之常道。

『華嚴經』云：「信爲道元功德母，增長一切諸善根，除滅一切諸疑惑，開發示現無上道」。『智度論』云：「佛法大海，信爲能入，智爲能度，如是之義，即是信也。若人心中有信心清淨，是人則能入於佛法。倘若無信，是人不能入於佛法」。首先以信爲第一，其次受持戒法以防止身業之非。戒之堤塘已成，定

水澄靜，則能伏斷除滅煩惱，使令不起，而無漏大慧，生起現前，頓斷見、修二惑，無有所遺，證悟眞實妙理，此是大乘三學功能，開其初始之門是在戒學。

（解說）　信敬之意義

修行佛道之根本必由信心而生起，信非敎而不立，敎非信而不興，故本宗特別重視三寶之義。所有衆生爲業報輪轉不休，依眞起妄，依妄而計我，故固執我見。佛陀應機施設種種法門，此稱爲淨觀，爲淸淨衆生之病見也。

此淨見之第一步是歸敬，入道之根本，並且所敬之最上尊者是佛，但只是低頭、合掌很難說是眞正之歸敬。要知道最敬之本尊是甚麼？依於身心之敬禮法到達開悟之境地，才是眞正之歸敬。正如高祖（道宣律師）在『歸敬儀』卷上說：「觀斯以言，則識形心兩途，事理雙軌。形則縛於俗習，苦陰常纏，故當折挫以歸依。剖析、剖析觀其慢惑也」。

卽於身心上解說事理，卽禮佛、誦經等事福及觀法無我等之理觀。

敬是慚愧之念，以慚爲體。說明我是薄德之人，對於尊高之境故行敬佩。又

能敬是以體，是以信、智力體，說此信、慚為敬之本。又歸敬稱為歸依，無始以來，吾人衆生違背正心而從邪，沉淪於苦海，今佛陀現世而使廻轉邪心，歸從正道之意。

此歸依三寶因有大、小，迷、悟之機，而有隱、顯，有、無之見，故有四位三寶之差別。即一體、緣理、化相、住持，約性具佛性之理時，說迷悟本然，三寶一體是一體三寶。簡迷存悟，修顯法身，垢盡，心淨光顯是緣理三寶。若衆生見佛之因，隨緣出現為化相三寶。顯示傳法、住持之功是住持三寶。此三寶之配立，諸宗不同，慈恩大師說六種，華嚴立三種，但傳律之祖師中，智首、法礪立一體、別體（化相）、住持三種，今本宗立四種三寶是不共之說。

理性是一如平等，無凡聖之別，何以分為一體理體，誠然理是一如，但有在纏、出纏之不同，衆生本具三德，出『涅槃經』，為大乘不共之說。修顯，證得之理亦通小乘。若此應該是一體三寶，則第一、小乘理體有不顯之失，第二、有在纏、出纏雜亂之失，若離開此二失即得二益。按此四種之配列，『戒疏』中最

初安立理體，曾論有何不同。『戒疏』因乞求冥助，故說此四種，顯示勝用。一體三寶是在纏性德，故置於最後解說之。又『戒疏』解釋於四分當宗之歸敬故，通於一分權教分齊，今是自己之安心，從圓宗是不共之說，於眞妄未分之所，當下直觀自心己性本有三德，從眞俗二諦雙照之玄底解說最初安立一體。如此，以禮敬三寶爲修行佛道之始終，淸算之『歸敬儀口決抄』卷一說：「凡今家意，以如來一代設化，悉寄三寶歸敬得意也。謂如來所說：諦、緣、六度、三學、萬行法門，事、理，眞、俗，對機說之，爲濟生死妄海也。隨順此教，如說修行，則歸依有爲、無爲爲法，體亦隨順，本師及三世諸佛教。歸依佛如佛所制，不亂一威儀，則歸依僧寶也。禮佛、讀經等其隨一，如說修行，眞歸依也。」

## 四　三聚及其功用

〔本文〕　菩薩戒學，三聚攝盡。①歸敬儀上云：「爰初投足，先奉戒宗。戒本有三，三身之本：一、律儀戒，謂斷諸惡，卽法身之因也。由法身本淨，惡覆不顯

。今修離惡，功成德現故。二、攝善法戒，謂修諸善，即報身之因也。報以衆善所成，成善無高止、作。今修止、作二善，用成報佛之緣。三、攝衆生戒，即慈濟有心，功成化佛之因也。以化佛無心，隨感便應，今大慈普濟，意用則齊」。此三聚戒收攝萬行。攝律儀戒是止惡門，從初發心及至佛果。禁防惡業，止息非違，伏滅惑種，不令生現。正斷惑種，除盡習氣，棄捨變易，異熟報體。棄捨非障、有漏等法，皆是攝律儀戒行相。攝善法戒是修善門，始自發心，終至極果，攝修諸善，練習衆行。萬行萬善，無所遺餘。靜慮、智慧。防道、止道。伏道、斷道。作門、善門，修行構造。福德智慧，二種莊嚴。四智菩提，所生得法。二空眞如，所顯得法，咸獲體證，如是等門，皆攝善戒。饒益有情，所有諸行，亦是作門，種種無量利生之門皆造作故。②後智如量，善巧方便，濟生攝物，③大悲代苦，如是等事，皆攝生戒。是名菩薩廣大甚深④山海喻法，⑤三聚淨戒，此三聚中攝盡萬行，貫括衆德，爲戒門故。

①『釋門歸敬儀』：簡稱『歸敬儀』二卷，唐道宣撰（大正四五・八五四・下），唐龍朔元年（六六一）於西明寺撰作。共有十篇，說明四種三寶、事理、眞俗，律宗之止觀雙遊，眞俗並觀之要義。

②後智：後得智又稱無分別後得智，或後得無分別智。

③大悲代苦：菩薩以大悲心代衆生甘受惡趣之苦報。

④山海喻法：『華嚴經說』，以大海量之墨，須彌山聚之筆書寫亦不能盡。海雲比丘所持之『普眼經』說：音聲文字句義等，一一充滿於法界，以周遍虛空界之言聲不能窮盡其比喻。

⑤三聚：經論多稱三聚淨戒。高祖稱爲三聚，『地持經』說：淨戒三種，三種戒藏，三種律儀。第一律儀戒：具稱有：戒、離戒、受戒、攝正護戒、宗護戒、攝一切律儀戒、攝律儀戒、自性戒。第二攝善法戒：概稱有：攝一切善法戒、受善法戒、善戒。第三饒益有情戒：廣說有：攝衆生戒、利益衆生戒、作衆生益戒、攝衆生利益戒、饒益一切有情戒、爲利衆生行戒、攝化衆生戒。又此三聚戒，略稱爲律儀、攝善、攝生。或將攝善、攝生相併，通稱善

、生二戒。

（通解）　菩薩之戒學，三聚淨戒而攝盡。若依高祖『歸敬儀』『濟時護法篇』義說：修行佛道首奉戒宗，三聚是三身之本，律儀戒是法身，攝善法戒是報身，攝衆生戒是化身之因緣，此三聚收攝萬行而無遺漏。攝律儀戒是止惡門，由初發心，迄至成佛，能禦防一切惡事之陷害，能伏滅煩惱，使令不生現行，正斷惑種，棄捨由煩惱現起所熏成之餘習，於是能捨棄有漏有分別之業因，棄捨所知障，無明住地爲緣，變易生死之異熟報體而至無上菩提。捨棄有情滯留三界，欲、有、無明三漏，皆是攝律儀之行相。

攝善法戒，正如其名是一切修善門。從初發心迄至佛果，攝修諸萬行萬善無所遺漏。卽研習聞、思、修之三慧，恭敬師長、看護病者，稱讚善德者，善導犯惡者，親近善知識，內省懺悔等具體事例。由於此，則諸想止息，得靜慮、智慧，伏惑障之現行。由於此，斷盡惑障，出生有漏、無漏之道力，因而行修勝德，具足智慧、福德二種莊嚴，轉第八識成大圓鏡智，轉第七識依平等性智，轉第六

識成妙觀察智，轉前五識得成所作智。得我、法二空即無人、我執，依無法我執而得眞如。所有體證，皆是攝善法戒之功。

饒益有情戒是無量種種利生、利他諸行門，利益衆生事悉皆隨喜，看護病者，方便給與衆生智慧，知恩報恩，滅除衆生苦難恐怖等爲其通途之行門。如此則得後得無分別智，方便善巧等四波羅蜜。以大悲心代衆生甘受惡趣之苦報等，此是攝生戒。以上攝盡一切戒行，華嚴比譬爲山海喻法，因此戒能貫括衆德。

國師之『佛通緣起』卷下說：「此不但是通大之教，梵網之極乘金剛寶戒也。宏宗心所深遠者，南山大師之圓教域心以此爲宅也。」以三聚攝一切戒，一切行是戒也。

## 第二節　律宗之由來

### 一　以戒學能全收一切

（本文）　問：若爾，以何爲定慧學？以戒學中盡一切故。答：大乘三學義門互攝，擧一全收，無不窮盡，總攝萬行以爲戒學。蘊積萬行，名爲定學。含聚萬善，以爲慧學。一一法門通三學故，雖言三學互是萬行，爲門不同，故分三學。止惡之中有其善門，是定慧故。定慧之中，有其止門，是戒學故。事相互融，定不離故，正念思惟，作利益事。安住正見，饒益有情。隨利生事，成立定慧。是故饒益名爲定慧。正見、正思卽成利生。不捨大定、大智體義，卽作大悲，大化事業，初心已後，轉勝漸深。內體外用，不動不捨，互通互攝，無礙自在。

（通解）　問：若戒學能攝盡一切，但以甚麼爲定學、慧學？答：大乘三學，義門互攝，若擧其一，全收其他，無不窮盡。總攝萬行，同爲戒學。集積萬行，名爲定學。含聚萬善，成爲慧學。一一法門，皆通三學，三學相等，互謂萬行，以修行學習之門不同，分爲三學。

戒若作爲止惡之意解說者，其中具有作善之門，是定、慧之意。定，慧之中，亦有止惡之門，是戒學之意。如此，則事相互融而不相離。禪定之行，住於正念

，惟爲衆生利益之事；遠離欲惡不善之法。慧學之聖道是安住於正見，饒益一切有情，修正直方便利生之事，成就圓滿定慧，所以饒益有情名爲定慧之學。正見、正思之大智，卽爲成滿利生大業。正念、正定之大定，各皆含有不害之義，不捨大悲，成就化他之事業。此內體外用不動、不捨，互通、互攝，無礙自在。

（解說） 以戒門能含攝一切故

所有一切無量之止惡、作善修行體性之一切行，無非三聚戒之修行。『瓔珞經』中以八萬四千、四攝、無量諸行爲三聚之行體。『攝大乘論』中說十波羅密皆是攝善法戒之行體。天台之『戒疏』中說：「大乘定道，卽入攝善法戒」等。可見三學、六度、八萬四千、四攝等諸行皆悉同攝於善戒之行體。

若約法華圓教之意，『法華經』三業之行體全是三聚淨戒之隨行，見諸經所說亦是攝善之隨行，此是本宗不共之圓旨。若從佛性戒體方面看，如來所說之法門，所修之行體雖有權、實千差萬別，但是悉由一佛性而生起。同時中祖元照律師主張，無佛性則無修顯之行體也。

此即是始本頓制之『梵網』與攝末歸本之『法華』，同樣的以佛性爲戒體。故在「四安樂行」中，三業之止作修行是三聚之止作。『法華經寶塔品』說：「此經難持，若暫持者，乃至是名持戒，疾得菩提……。」法華受持之行是以持戒而立名。又四佛知見之佛性，完全是圓極妙戒之體，因此信解受持法華之人所有諸行皆是律家之持戒。法華之體、戒體，必須以受持之行，故以持戒而命名。

根據此意，生（衆生）佛共有之妙法以戒爲全體，定、慧等爲莊嚴具之用。佛性戒之外，不更立一善，不見戒度與五度之差異。因而不說戒與善有二相。但此圓極之談旨，若說體與用差別論者，在施設門中，當須立三學、六度。

若然，法華全體即是戒（即本宗不共圓極妙戒）。若受持法華爲戒護者，應何解說律藏之止、作之行呢？通常就前後歷隔時有三學之分，有偏圓之差異，但依據高祖之圓旨意是：開顯大解之前，律藏所制之止、作二持，整齊受持之細行，即法華佛乘之極致、圓極妙戒、法華佛乘之行體。依據圓教宗義之成立，故不用開三會一。此即高祖「常思此行，即三聚用，即是三身」之意。元照律師之開

顯大解即是小律儀，解釋即成大行之旨。「此行」者，取小律儀之一聚，即三聚圓備之大行，權小律儀即成法華一佛乘之妙行。

法華三業之妙行者，是說持佛性戒爲隨行，律藏所制之細行就是法華一乘之修行。此事在清算『靈峰記』中有所詳述。其文說：「法華，治世語言，王臣之善政猶冥合正法，說證佛乘也。況且，世尊鄭重說示毘尼細行，不就是法華一佛乘之修行乎。」如此，若以戒爲體，『法華經』中說身、口、意、誓願之四種安樂行，若不指以戒爲行體說，則有違經之文義。即『法華經安樂行品第十四』文中說：「此第四法者……或予象、馬、車乘、奴婢、人民。唯髻中明珠，不以與之……如來亦復如是……其有功者……賜以禪定解脫、無漏根力，諸法之財。」首先，以定、慧之財與之，最後亦以髻中明珠與之，不說戒珠給與之事。然而說法華一乘是以戒爲體，殆無懷疑。

此乃法華之佛乘，以圓極妙戒爲全體故，先以禪定、智慧之財調順賢聖之軍，最後於髻中之明珠則成爲圓極妙戒之體，故不別說戒財也。此說在『靈峰記』

中：與朝傳來之深意。四安樂行也說：得法國土之文，與法說段之「定慧力莊嚴，大乘平等法」之說並無差異。莊嚴定慧，是戒學略稱，大乘平等法之佛乘是具有戒莊嚴，戒是最後賜與之頂上明珠。若說頂上明珠是戒體，懷疑戒在爾前長夜很少說及，然以前雖多說權小之戒，一乘圓極之妙戒，是到靈山會上始有給予開示一乘之大解，「始於今日，乃與汝等」，在迦葉等於一佛乘領解之階段中說：「我等長夜，持佛淨戒，始於今日，得其果報」云。此說明，雖在以前長夜得權小之戒，但佛乘圓極之戒果是於靈山會上始得也。

『法華經寶塔品』中，以持此經是持戒之意。經文說：「此經難持，若暫持者……是名精進，是名持戒……則為疾得無上佛道」。

『普賢觀經』中說菩薩戒之自然成就，今引證高祖於『歸敬儀』卷下說：「誦大乘經，思第一義甚深空法，一彈指頃，除百萬億那由他恒河沙劫生死之罪。行此法者，眞是佛子，從諸佛生，十方諸佛及諸菩薩為其和尚。是名具足菩薩戒者，不須羯磨，自然成就。」

又在『止觀』卷四說：「防邊論止，順邊論觀。此名即中持兩戒。中道妙觀，戒之正體。上品清淨，究竟持戒」云。此說明中道妙觀是戒之正體。

『弘決』中也說觀不思議之理爲持戒。如說：「觀不思議理恒照在心。善順於理，故觀於三諦，故止於三惑，如是持戒尚不與別教，出假持戒同門云」。

如上所述，『法華』以事理修行爲圓極妙戒之隨行云，以讀誦大乘定慧之觀行爲今之戒相，其文證甚多。如『梵網經』說：「應一一教受持大乘經律。教解義理，使發菩提心。一一解其次第法用，應學十二部經，誦戒，日日六時持菩薩戒，解其義理、佛性之性」云。這些全同於本宗所解說。

如此法華之體，以戒爲體。約通途說，在法華中，無論傍正，具備三學之體，戒是其體之一分，不是法華全體。因而，讀誦等之修行亦同，唯取其中戒行之一邊，姑且名爲持戒，此爲天台之義。

若依律家圓宗，攝定、慧之用歸於戒行，了解法華之全體是妙戒之自體，隨行亦同樣收攝在讀誦等之一行中，具備定慧之用，了解其用攝歸於戒行之體中。

此卽戒門攝收一切之意義。

（參考書目）　靈峰記71　圓宗綱義71

## 二　律宗立名之原由

〔本文〕　故今大乘一實教中，語戒則一戒一切戒，無有定慧而非戒者。一心一切心，無有戒慧而非定學。一慧一切慧，無有戒定而非慧者。戒定慧品，一心中得。一念三學，互通無礙。一法成萬行。①一念經多劫，一多全攝，念劫互融，無方卽入，圓滿周盡。由以義故，萬行三聚，卽成定慧，萬行定慧，卽成三聚。雖三聚中攝盡萬行，以戒爲門，故名律宗。

①　一念經多劫，一多全攝：出『華嚴經發心菩薩功德品』。初發心菩薩之一念功德深廣無邊際，　如來分別解說，窮劫不能盡，何況於無量無數劫，具足修諸度之功德。一念卽成深廣無邊功德者，若依其義說，以法界緣起一卽一切之緣故。又『止觀第五上』說一卽一切行說，萬有悉是緣起相成之法，舉

〔通解〕　是故大乘究極之一實教中，若說戒，以法界緣起一卽一切之因由，一戒卽成一切戒，卽定、慧無不是戒行，同樣的戒、慧無不是定學，一慧卽一切慧，戒、定無不具有慧學。戒定慧品是由一心中所得，一念中之三學互通而無礙。一法成萬行，說一念之刹那經無量無數劫。如『華嚴經』等說一與多全攝，念與劫互融，無方卽入，圓滿周盡。由於此一極說，萬行之三聚卽是定慧之門，萬行之定慧卽成三聚。依此三聚戒中攝盡一切萬行，且以戒而論一切，故以戒爲門，所以稱名爲戒律宗亦卽律宗也。

〔參考論題〕　言律宗名，依何教典，大小行學分齊云何（家業一）　戒唯佛制不是餘人（會元上）

## 第三節　從初發心不離戒

〔本文〕　大乘萬法，萬行之中，皆有戒法。諸經論中多說如是諸行相故。始

自三歸，終至佛果，於諸位中，皆有戒行。因中諸階，戒法因成。果位極處，戒行果滿。①七聖財中有戒聖財，②十無盡藏亦有戒藏，三學門中戒學最初，六波羅蜜戒度第二，③十信位中有其戒心，④華嚴經中，十信會有淨行一品，十住會中有梵行品，十梵行中戒為行體，⑤十行⑥十度第二戒度，十地十度一增具，及各圓具，⑦信前信位，三賢十地，一一位中皆具戒行。須臾剎那無有離戒，若無戒法，非菩薩故。至佛果地，萬行圓熟，感成萬德，一切圓極。此萬德果，皆由戒行。故佛果上有諸戒德，五分法身有戒法身，福智莊嚴有戒莊嚴，三十二相無差別因，以戒為體，是化身相。他受用身，⑧八萬四千相好光明，十蓮華藏微塵數相，無差別因，皆是戒力。別別因中亦有戒功。如是因果功德法門皆是戒行、戒德所成。菩薩因果內悟外益咸以戒行，成立如是。

①七聖財：亦名七財，出世間之人應具有七種財寶，於諸如來生起信財：深植淨信，安住信根，不為其他所動亂。戒財：離五惡。慚財：於惡不善法，深生慚愧。愧財：於惡不善法，深生愧恥。聞財：於無上法要能夠多聞，能深通達。

施財：離慳垢，平等行施。慧財：能如實知七聖財之理。

② 十無盡藏：諸佛所說之法具有十種藏，信、戒、慚、愧、聞、施、慧、正念、持、辨之十藏。此中戒有成就防非、饒益、不受、無著、安住，不諍、不惱害、離雜邪命、離惡、清淨之十戒，親自求佛道而究竟成無上菩提。

③ 十信位：即十種心。初發心之菩薩應修十種心：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、回向心、護法心、戒心、願心，戒心者菩薩持清淨律儀，因自己意清淨，不犯諸過。是『華嚴』五十二位中之最初之十位。『攝論』中信解行向四位是資糧位，故不稱此爲位。

④ 華嚴經中十信會：六十卷華嚴經有三十四品。淨行品第七是第六卷，文殊師利答智首菩薩之問，有關菩薩之日常生活，發一百四十願。梵行品第十二在第八卷，法慧對正念天子之問，說十住位成就十種清淨行。

⑤ 十行：歡喜行、饒益行、無違逆行、無屈撓行、離癡亂行、善現行、無著行、難得行、善法行、眞實行，此指饒益行，三聚戒皆是饒益衆生故。

⑥十度：十波羅蜜即到達菩薩大涅槃應修十種殊勝行：檀那、尸羅、羼提、毘梨耶、禪那、般若、方便、願、力、智。尸羅即戒波羅蜜爲三聚之別名。

⑦信前信位、三賢、十地：信位指十信位，三賢是十住、十行、十廻向。十地中是第二地離垢地，修淨尸羅行斷邪行障方具清淨尸羅。

⑧八萬四千相好光明：八萬四千是諸煩惱門，諸衆生因此而疲勞不堪，佛教有三藏十二部所具種種表現亦有八萬四千之法聚。相好光明者，佛德具有三百五十種門，一一門中皆修六度，故成二千一百諸度，以此諸度對治四大、六衰，即成二萬一千諸度，用以對治四種心病，故得八萬四千相好光明。

〔通解〕　所有大乘萬法、萬行之中皆有戒法。諸經論中解說有種種行相。戒行纔是入道之初，由佛、法、僧三歸依開始，終至證得佛果之諸行位之間，皆有戒行。又其戒行，成爲各各階位之根本之因，所以果位之極處，也是依其戒行而得果滿。若舉其例，出世間之賢聖具有七聖財之戒聖財才能離五惡。又諸佛所說之法有無盡之藏，十無盡藏之戒藏有防非之功，成就饒益等十戒，自求佛

道，究竟無上菩提，廣爲衆生說眞實之法。又戒定慧三學中，戒學最初。檀、戒、忍、進、禪、智之六波羅蜜行中，戒度第二。

初心菩薩修履十信具有戒心始得受持清淨的律儀，三業清淨，故不犯諸過。依此而成十心。又六十『華嚴經』第三十四品之中，十信會有淨行品，說一百四十條日常生活之願行，十住會中有十種清淨行解說梵行品，且以戒當作其行體。十行之第二說饒益行。故稱此三聚淨戒皆爲饒益衆生。十波羅蜜行第二也是尸羅波羅蜜行。然而，此十度中，一一地中各皆修持戒行，從第一地次第修持施、戒、忍，假如離開戒行則不能圓滿具足一切行。

可以斷定說信前與十信位、三賢（十住、十行、十迴向）、十地等之中，已經說到各各皆有戒行，特別是修淨尸羅行之第二地之離垢地，斷除邪行障，證最勝眞如，於一切法獲得最勝，遠離誤起微過細行，誤犯煩惱垢等，須臾刹那亦不得離戒。如此若無戒法，則不能稱爲佛法修行者之菩薩。達至最極佛果之地，萬行圓熟，萬德咸成，一切圓極，萬德之果皆悉由戒成就。所以佛果上具諸戒德。

戒、定、慧、解脫、解脫知見等五分法身之最初是戒法身。佛之莊嚴，從未毀禁戒故有戒莊嚴。佛身具有微妙相計有三十二大丈夫相，皆屬於持戒之功，此是化身相。

他受用身之德，是完成八萬四千之戒，皆是戒德之相好光明。所謂華嚴十蓮華藏之廣大世界，此微塵數之形相，均無差別之因，皆是戒之力用。各個之因中，含有戒之功力極高。照此因果功德之法門，皆悉依戒行戒德所成。只持一之戒門，依此菩薩之因果，內悟外益由於戒行而得成立。況且戒能含攝一切法門不須多談。

（參考論題）　戒相者法之相、行之相，何哉？（金玉二）大小二乘三學中戒學不同（祖、三宗）戒法者，名教塵境中，何哉？（金玉二）。戒法能所詮中，何乎？（事上一）

# 第三章　受法與三聚

## 第一節　菩薩戒受法有通有別

### 一　受法有二

〔本文〕　問：一乘圓宗菩薩大人所受所行，佛果妙因。既是三聚廣大戒法。其受戒等行相云何？答：菩薩大人意樂深廣，行解高遠，所應受者，不捨一法，所應行者，無遺一行。萬行之數億度所管，皆是所修。無所乘故，貫括無邊，包納無盡。大乘義相，法如是故。由此義故，受此大戒。總有二門盡其方軌：一者總受：牒三聚戒，總通受故，所牒三聚即是羯磨。①義寂法師立此名故，②占察經中有此名故。亦名通受法，通受三聚故。③慈恩、④太賢建此稱故。二者別受

：於三聚中，別受攝律儀戒一門盡行相故，諸師共同，建此名故。

①義寂法師：新羅國（韓國）人，唐朝則天武后時代即新羅神文王時代人。曾師事新羅華嚴宗之祖義湘。除著有『梵網經菩薩戒本疏』三卷以外，計有二十餘部之著作。於『戒疏』卷上說：「七衆總別者，三種戒中，攝善、攝生爲道俗之相，雖多有相同，但攝律儀戒是略異七衆之儀。今就律儀，辨其總別，受律儀戒有二方軌：一、餘二是總受，二、餘二爲別受。總受方軌，七衆無別。並牒三戒，以總受故，故同一羯磨，不通於七衆。至於隨相，所持各異云」。

②占察經：『占察善惡業報經』二卷，隋代菩提燈譯。上卷內在木輪上寫有十善、十惡等，占察說善惡業報法。下卷以大乘一實學習方法，說唯心識觀，眞如實觀等觀道之實義。於隋開皇時代，爲塔懺、自撲法懺悔等，群集男女，故對本經有眞僞問題之發生。諸經錄中無此經名，被認爲是妄作僞經。本經卷上云：「若彼衆生欲得摩訶衍道，求菩提根本重戒，及願總受，在家出家一切禁戒……」。

③慈恩：窺基，法相宗之祖，玄奘之弟子，參預其師譯經，有百部疏主之稱，與高祖（道宣）亦有交往，尊稱爲大乘菩薩。其著『法苑義林章』，在表無表第十問答分別門說：「通受菩薩戒中，攝盡一切戒」云。

④太賢：新羅人，又稱青丘沙門，朝鮮唯識教之祖，受學於玄奘弟子圓測、道證。著有：『梵網經古迹記』二卷，『戒本宗要』一卷。此『古迹記』、『宗要』二書爲南都所推重。其受學很明顯是基於法相宗，但若依於清算之『古迹綱義』，則又不偏於相宗矣。

（通解）　問：一乘圓極妙宗菩薩，趣向佛道，勇猛精進大丈夫所受所行是佛果妙因。此道已經解說過，爲不外三聚廣大之戒法，然則、所受戒法行相又是如何？

答：菩提薩埵之決心及行願極爲深廣，其行解頗爲高遠。因此其應受之對象，當不捨棄一法。應行之道，不遺漏一行。不但如此，萬行之數以及億度之數，皆不恐懼，向前修道。不執於任何所乘，貫括無邊，包納無盡，這是大乘義相

也。爲受此大戒，有二義門，則其總方軌，一稱總受，以三聚淨戒，一切總受。卽攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，於同一時攝受，爲了總受三戒，一羯磨中通被七衆，至於隨相，七衆所持，各有不同。此是義寂法師於『菩薩戒本疏』中所說，此總受之名義出於其疏本中。又此名在『占察經』卷上。此外，說有通受之名者：有慈恩大師『表無表章』之問答分別門中說有此義，新羅太賢所著『古迹記』亦說到。二別受，三聚中別受攝律儀戒一門，由此定爲佛弟子之內、外二衆，可攝盡其行相，此是諸師共建立此名而無異稱。

## 二　律儀一聚唯別受

〔本文〕　問：何故唯攝律儀一聚有別受法，攝善、攝生二聚之中不立別受？

答：律儀一戒①楷定七衆。佛爲聲聞，於一乘中摘律儀分制諸戒法，佛法七衆，是故成立。今菩薩人，此門諸戒，本自已有。原來三聚律儀七衆，非唯別受，定七衆姓，其通受門，定衆亦爾。攝善、攝生無此事義，是故後二，無別受法。

①七衆：出家有比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼五衆。在家有優婆塞、優婆夷二衆，合爲七衆。比丘二百五十戒，比丘尼三百四十八戒，式叉有六法，沙彌、沙彌尼有十戒，優婆塞、優婆夷有五戒。

②通受門亦定七衆者：『占察經』上卷云：「立願自誓而受菩薩律儀三種戒聚，則名具獲波羅提木叉出家之戒，名爲比丘、比丘尼……。」

（通解）　問：何以攝律儀一聚唯是別受？其他攝善、攝生二聚不立別受？

答：律儀一戒，楷定七衆之階位，決定教團之起居進退，威儀萬般種種。其淵源是佛世尊於菩提樹下由心地戒中頓制，爲聲聞隨犯隨制律儀分，於是建立佛教二衆，且是僧團所傳持。今菩薩之人亦衆生之一員，此門諸戒，本來自己持有，三聚中之律儀，如離此三聚，即無七衆之存在，且不僅存立別受法，若依其通受而受三聚時，依此律儀而定分七衆。攝善法戒、攝衆生戒二類，並無此事義，故無存、立後二善、生戒之別受之法。

（解說）　通受而成七衆之種性

依於通受能建立七衆之種性，在覺盛著有『二受遣疑鈔』論斷之前，南都尚無承認此一事實。然因諸宗祖未來日以前，於諸緣未具足時代，承認以自誓形式而受戒，卽本書卷下，史傳門所表示：「依『占察』、『地持』等教，或於三聚致從他受，或得好相，行自誓受，茲是菩薩通受方軌。智憬法師於維摩堂，陳以無事，誠據炳焉。行基菩薩隨德光法師受具足戒者，卽其事也。」此爲本來方便法，爲成立七衆之性，必定依律藏所定之白四羯磨法『別受之法』，此是律宗之主張。慈恩宗亦在『瑜伽論』五十三卷說：「或後有一，唯自然受，除苾芻律儀，是故苾芻無有自然受義」。又慈恩大師在『表無表章』說：「義以問釋故，必從他受，苾芻非自受，從他箇擇故」。說明不許比丘之自己誓受，也不許自（成）比丘種性。因此貞慶於『南都叡山戒勝劣事』中主張：「設雖菩薩，先受比丘戒，卽列比丘衆，其上可受菩薩戒也。若菩薩不受比丘戒者是應非比丘衆。凡次出家，形名僧寶，卽名比丘僧，設雖菩薩不受比丘衆，非比丘僧，屬在家人。」

最澄同樣的依據『占察經』中所含義，唯獨只有菩薩比丘、沙彌等之稱呼，

提出強力之反對論。

貞慶之再傳弟子覺盛，以恢復頹廢律儀為己任，博搜慈恩宗諸書，反對其定說，唱導成性之義，即『無表章』所說：「無表、二形，不遮受戒，攝受廣故。亦不說捨，準此等理。蓋菩薩戒中，比丘等戒，命終、二形、日出時皆不捨也。心心寬慢故，別受不得」。根據此意，於通受菩薩戒中，成就比丘等戒，更說命終不捨，若感成性，雖然命終，何以要捨等之論據，此正是主張成性之主張。此外，依據『瑜伽論』、『義寂戒本疏』，以律宗典籍，智首律師之『四分律疏』引證『占察經』未論及自己誓受之事。

此成性之新說，為覺盛之弟子，著名之法相學者，生駒之良遍所支持，彼發表其援護說。又其後由宋代翻譯窺基所著之『心經幽贊』，宋代守千傳有『崆峒記』三卷，其中有自誓戒之自問自答，此是專依於『占察經』義而說。大唐之人師依據以何為邊土之師而遮難，終於熄滅成性之反對論議。

關於通受成性，奉持南山宗之唐招提寺、戒壇院、泉涌寺之三派堅持此為欠

缺諸緣時之方便法，應以從他白四羯磨之別受儀式成爲比丘性爲本。因而雖依通受形式受具足戒，但仍以別受爲理想。同樣的自稱爲律宗一派之西大寺派，仍主張通受戒爲本旨，叡尊從其戒律興行之初，表明在『學正記』，三十五歲發願時說：「明知大乘七衆，依瑜伽等理論所說，通受三聚盡未來際，自受從他，隨其發心，皆悉得戒，各得其性矣。於是弟子歡喜，餘身撤骨。以『瑜伽論』自受羯磨，受得苾蒭大戒，以『南山事抄』，詳衆自共持。」其想法終生不變，在『遷化記』也許爲「依瑜伽之施設，弘菩薩之戒行」。其再傳弟子如空之『菩薩戒問答洞義鈔』說「當世受戒，不共之通受爲本，兼其行門之別受」。誇揚自開爲不共，正依通受戒，諸書所明記爲西大寺之義，但於別受相傳之義，娑婆一化，聲聞爲僧故與彼爲共義，約已達之菩薩說，此事與唐招提寺派等所表示別受又不相同矣。

**（參考書目）**

菩薩戒二受問答抄73　菩薩戒通受遣疑抄73　通別二受抄73
通受規則有難通會抄73

## 三　別受法之特色

〔本文〕　問：通受律儀，既定七衆，何故必用別受律儀？答：①別受作法同聲聞故，三乘共同娑婆風故。

問：通、別二受何長何短？答：②通受作法，盡未來際，別受唯是一形壽法。

問：菩薩何故用盡形法？答：菩薩行解廣大深遠，盡未來際是長時修。亦有一形盡壽之法。長短自在。隨期即成。一法多法無局限故。欲盡未來，用通受門。欲盡一形，用別受門。長短隨意，法應爾故。

① 別受作法：律藏所明之作法，按其形式，所謂白四（一白三羯磨）所謂羯磨作法，此法之感受具有五緣：一、能受五法：1.人道，即限於人，不超過七十歲。2.諸根具足。3.身器清淨，無十三難等之過。4.具出家相，剃除鬚髮，身著袈裟。5.受過沙彌戒。二、所對之六法：1.結界成就。2.能秉羯磨之人。3.數滿如法，邊土具五人，中國具十人。4.界內盡集和合。5.白四教法

。6.資緣具足。三、發心乞受。四、心境相應。五、具事成就究竟諸緣，初得戒。

②通受作法：即牒三戒總受，由一羯磨所被七衆，但通受比丘戒時，別受等具能受之五法。即須要無七遮十三難。如依瑜伽方軌有八：一請師：自發無上菩提願，乞受菩薩淨戒。二求力：念十方三世諸佛諸尊之功德。三乞戒：哀愍授我菩薩淨戒云。四長養淨心。五問緣：成菩薩否？問發願否？六正受：三唱羯磨文，訊問受者之決意。七啓白請證。八禮退：此是從他受形式。但於方軌，若依以自誓受之形式，祈求好相，得好相是此方軌。由於德川中期，依正受羯磨文而不依瑜伽，依用『瓔珞經』文為通受也有部份派系。

（通解） 問：通受律儀，既定七衆，何故必定要用別受律儀？答：別受之作法是從根本佛教以來之嚴格制定，同於聲聞衆，此種律儀是三乘中無有差異，是此土娑婆世界之風儀。問：通受、別受二類之時期之長短，又有何不同？答：通受之作法，以盡未來際為期，別受是以盡一形壽為期。問：然則，何以菩薩用盡形壽之法？答：菩薩行解，極為廣大深遠，為了圓滿其願，以未來際為期，此是

長期修。也用盡形壽之法，故長短自在，隨其時節，兩法皆成，不要要一差、多法，欲想盡未來際，用通受法，樂欲只盡形壽，用別受法，隨自己意，在法上並無任何之差異也。

（解說） 高祖道宣之律藏觀

高祖以出家修道即僧伽僧院生活爲佛教修行正統的立場，因此在律藏中說篇、聚之戒，一方面是安立在僧院之規範，同時亦是必須安立在菩薩觀心行願上。在『行事鈔』中說：「不知今時教者甚多，自我毀傷，所禁戒律，唯聲聞法。棄我大乘如糞土，如以黃葉、木牛、木馬誑止小兒。此戒法亦同，唯誑汝等諸聲聞。雖然大、小二乘，理無分隔，對機設藥，除病爲先。若鹿苑初唱，雖本爲聲聞，八萬諸天，便極發大道。雙林告滅，極顯佛性，安住衆果而成爲羅漢。由此推知，悟解是在心，非唯於教旨。世條深達物機，凡所施與，必以言爲威儀。唯由身口所發之事（制教）而在戒防。三毒勃興，要在心使。首先以戒捉之，次以定縛之，後以慧殺之。今有不肖之人，不知己身之地位，妄自安托，說是大乘，輕

弄眞理」。爲排迷學大乘，勸修持律。另在『羯磨』序中說：「大敎之期，爲顯曆一（圓）之理」。小乘律之四分律藏亦說「常爾一心，念除諸蓋」，不但要制持戒，若不排去念除諸蓋可看成犯罪也。此是高祖所說：「出家修道應以理觀爲本」，壓說只以事戒奉行，並無何益。同在『續高僧傳』習禪篇評曰：「若離想緣寂則理，自身清顯，誠以托靜求心，則散心易攝，由攝心故，而得解脫」。

又修靜納衣、乞食，若無智慧不能說爲眞正修道。『誡觀』說：「始除煩惱，令戒清淨，戒既完具，定復淸淨，以戒定淨，令智慧淨。智既淨已，顯自身源」。以戒爲必須不可缺少也。『戒疏』中亦評論：「爲道制戒，本非世福，戒乃行事，非假理慧。」

『誡觀』邪命篇說：「邪命者，所謂淨治住處，嚴飾道場，羅列旛華，及諸道具。敷爲洗剃，常帶袈裟，覆腳靴履。威儀齊整，緩行直進，下聲軟語，或復靜默，閉目低頭。衣缽隨身，執著律相。然其內心，常求名利。望他請喚，恭敬尊重。進戒度人，強爲師首。處在徒衆，希他依止。設解經律，問時生難。性多

嫌恨，惡眼視人。少見侵觸，不受其儀等」云。

以上所說，強調破斥外形之持戒，此不過是威儀持戒，受數寶之呵，不免有徒勞之責。茲以求理慧而說教觀，教為機而設，持律生活是菩薩修行之大道。因為戒之受隨，日用之軌儀，一一與圓理相應，終不但為世福。此乃高祖之律藏觀，為對別受之根本的立場。

## 第二節　三聚之出典

### 一　諸經

〔本文〕　問：三聚淨戒出何教文？答：三聚法門源出①華嚴，至其廣相，即在後時處處說諸大乘經及諸論等。彼華嚴經言：戒有三種，不出名相，②釋家即陳，三聚戒義。

① 源出華嚴：『大方廣佛華嚴經』六十卷，東晉、佛馱跋陀羅譯（舊譯華嚴）

，第二十四所說。

② 釋家：華嚴之解釋家『孔目章』（唐智儼集，華嚴經四章門等，孔目章四卷）第三卷。『探玄記』（華嚴經探玄記二十卷，唐法藏述）第六、第十一。『大方廣佛華嚴經疏』（六十卷，唐澄觀撰）第三十五等所釋。『探玄記』第六之十行品釋第十七中，十行中第二饒益行解釋三聚。同書第十一，十地品第二十二，詳說十地之第二離垢地，發起清淨十心：「初六是律儀戒，次二是攝善戒，後二是攝生戒」，十心詳示攝三聚。

（通解） 問：三聚淨戒是出於何種經文？答：三聚法門源出於『華嚴』。至於其廣說即有：『梵網經』、『瓔珞經』、『善戒經』、『占察經』、『瑜伽論』等大乘經論。『華嚴經』中，唯說「戒有三種」而未說明其相。以著名的解釋家如智儼、澄觀、法藏，各各之注釋述明三聚之義理。

（本文） ①梵網戒經有三聚義，不別立名。釋經諸師就文以義，廣明三聚淨戒之相。②賢首師判梵網戒云：「總以三聚淨戒為宗」十重經文，配對三聚。太

**賢師判四十八輕，一一戒具三聚戒義。梵網戒經佛最初說。**

①梵網戒經：「梵網經盧舍那佛說心地戒品第十」共二卷，後秦鳩摩羅什譯。若依此經序說應有六十一品，一百二十卷（又說一百十二卷，或說一百五十二卷）。上卷爲菩薩行程，下卷說戒學。現只存有二卷。其中說十重四十八輕是指菩薩戒經，此戒條中「常住起慈悲心，孝順心」（十重之第一殺戒），「佛性之孝順心，生慈悲心」（第二盜戒）等三聚義。

②賢首師：唐代華嚴宗大成者，號香象大師法藏，著有很多述作，其中『梵網經菩薩戒本疏』六卷。「總以三聚淨戒」之文，出於本經第一卷第六門所詮宗趣中。凝然將其翻釋『日珠抄』五十卷。

③太賢師：朝鮮新羅人，於景德王代前後，號稱青丘沙門，述作極多，多稱『古迹記』。『梵網經古迹記』三卷，爲南都諸師所研習，於今亦然。又有『戒本宗要』一卷。

（通解）『梵網菩薩戒經』中，雖不別立三聚之名，但三聚之義非常分明，

此經之注釋家諸師就其文義廣說三聚淨戒之義相。賢首宗主法藏著有『菩薩戒本疏』六卷，該書前說：「總以三聚淨戒爲宗」，十重禁戒，一一不犯爲攝律儀戒，對治彼十罪而修行是攝善法戒，以此二戒教化衆生，正如自己所作，稱爲攝衆生戒。

新羅青丘沙門太賢之『古迹記』二卷，解說四十八輕戒，一一戒各具三聚之義。『梵網經』是佛陀於伽耶菩提樹下成正覺時結戒，故稱爲最初之說。

（解說） 關於『梵網菩薩戒經』

有關『梵網菩薩戒經』，在記主元照律師之『濟緣記』卷十六中說：「如來欲令息妄歸眞故於寂滅首制心戒，令息妄緣，名爲菩薩心地法門。小機昧己力不堪任，而又降跡鹿園，方便提誘，乃於菩薩戒中摘取少分，以爲五、八、十、具，後既已開顯，盡用付之，所以梵網頓制，則具十夷。」『梵網』爲篇、聚戒之原初，依濟算說是根本法輪，於此相對，『法華經』爲攝末歸本法輪，爲說佛性之戒。

高祖對『梵網經』之看法，彼說菩薩戒之『正行懺悔儀』不知是否失傳。然『梵網經』之疏，初有梁慧皎之疏。高祖所作之『續高僧傳』，在其『涅槃經義疏』流行於世皆有所記，智者大師之『義記』確也告示高祖之看法，彥宗之『集沙門不應拜俗等事』卷第三所收高祖之『雍州牧沛王論不應拜俗啓一首』之中，引用『梵網』攝化漏失戒第四十文之難國王禮拜事，因此實證知悉彼對此經看法。又在『敬儀』中解釋一體三寶文中說：「承導梵網，以網魚籠，掛佩三身，先奉宗戒，戒本有三」云。

此中梵網者，依據淸算之『古迹網義』卷三明白是指『梵網經』而說。然而不能明確之解釋是非常遺憾！慧皎之『疏』失傳，尤其最古之天台述章安筆錄之義疏，以本經攝於華嚴中。如說：「閻浮提下成道號釋迦，始於道場說法，爲此衆生，由盧舍那誦初發心所說之戒，即是十重四十八輕戒也。」

又在『文句』第九說：「梵網經是華嚴結成」。『義疏』上卷文本序說明三聚。資持家之『梵網經』觀想是承襲此意而來。凝然國師所說亦不出此意。在本

段中只是『賢首疏』所顯示，其熱誠於後翻譯述著『日珠抄』五十卷。此乃因賢首大師是高祖門下。『歸敬儀』中廣說三聚、三身、三德作爲持戒成佛之思想，此疏所收入化、制二教之攝教分齊等，多承繼高祖思想，爲南山宗之所攝，想是才有如此說明。又賢首大師是宗祖鑒眞和上受具足戒時之尊證師，『日珠鈔』中引用「廣傳東征傳」所記。宗祖來日時，帶來『智周疏』，據說依附有天台義，此爲法相第三祖之述作，當時『慈恩疏』極爲盛行（並且稱玄昉爲僧正，更有親切感）。因爲未傳日本，想唯是帶來之目錄特記罷了。卽宗祖對天台造詣特深，傳來有天台三大部各十卷，『四教儀』、『次第禪門』等典籍，其弟子法進精勤其所著『沙彌經疏』天台教之學習，特著『梵網經註解』七卷。『日珠抄』說：「依天台意趣成立」。其弟子思託亦稱爲「天台沙門」，處處有所記錄。由此可見，宗祖將『梵網經』依附於天台義，並無任何矛盾。依檢查大日本古文書時，宗祖來日本是天平勝寶六年（七五四）至春天，已抄寫勝莊、義寂、元曉、太賢等之『梵網經疏』且被借出，可見當時盛行於研究。依於作者管見，旣然宗祖來

日以前，『天台疏』、『法藏疏』已帶來，偶有『智周疏』、初傳有『靈溪釋子疏』，想到其大名已記載，在此場合之下，雖然可看成『天台疏』、『法藏疏』一齊被帶來，却被忽略了。更有趣的斷定『智周疏』是在改研法相宗以前之天台義述作。

**（參考論題）**

謂凡必無現身成佛事（私鈔一）　於戒緩者不名爲緩事（私鈔一）

不同聲聞一犯卽捨事（私鈔一）　卽入諸佛位事（私鈔一）

不得現身發菩提心事（私鈔三）　菩薩戒捨緣事（私鈔三）

若於三乘敎發心卽有失事（私鈔三）　功能雖失種體常笛事（私鈔三）

得見好相便得戒事（私鈔四）

**（本文）**　①瓔珞本業，如來成道二十八年時之所說，彼經上卷賢聖名字品中說十重戒，下卷因果品說六波羅蜜，其戒中廣開三聚戒：謂自性戒、受善法戒、利益衆生戒也。大衆學品云：「佛子，今爲諸菩薩結一切戒根本，所謂三受門，

攝善法戒，所謂②八萬四千法門，攝衆生戒，所謂③慈悲喜捨，化及衆生，皆得安樂，攝律儀戒，所謂④十波羅。」

① 瓔珞本業：具云「菩薩瓔珞本業經」，二卷。姚秦、竺佛念譯，說菩薩階位及三聚淨戒等之因行。依凝然、一行說：如來成道二十八年說此經。又說爲華嚴之結經也。重視五十二位，空、假、中三觀，三聚等之說。「若千里之內，無戒師時，方得自受」云亦被注目。共有八品：

1. 集衆品：有敬首等十首菩薩乃至百億國土之人天參預。
2. 賢聖名字品：列出住、行、向、地、無垢、妙覺四十二位賢聖之梵名，次說十信之受持。
3. 賢聖學觀品：以四十二賢聖分配爲六種性等，說三觀等。
4. 釋義品：五十二位名義。
5. 佛母品：解二諦之要義，以此爲佛菩薩之智母。
6. 因果品：說十度爲佛行之因，具明無量之功德。
7. 大衆受學品：述六入法門，明三聚之相、功德、懺悔戒體等。
8. 集散品：會衆皆發菩提心，各歸本國宣說其法門。

「法經錄」以下，說是竺佛念所譯。「記集」第四說是失譯雜經，對比竺佛念之經，譯語不合。依今日所解是抄略「華嚴」、「仁王」、「梵網」、「菩薩本業經」、「地持經」、「勝鬘經」、「大智度論」之要義所集成，是梁代以前之中國假託經。以戒體爲無盡之心。即「以心爲體，心既盡故戒亦盡，心無盡故，戒亦無盡也」。「梵網」之十重，同爲十無盡戒而不說其戒相。允許一一戒之分受，破十重戒不說懺悔，可以重受，八萬威儀戒是輕戒對首悔過是悔滅。受者只要瞭解其義，皆可得受。受戒之法有三種，千里無師之時，對佛菩薩像前三說：「我某甲，白十方佛及大地菩薩等，授我等一切菩薩戒」。

② 八萬四千法門：爲對治八萬四千煩惱所施設法門而有此數，其數法有多方說法。一說是佛德具有三百五十種門，一一門中皆修六度之因，便成二千一百諸度，用此諸度對治四大（地水火風）、六衰（六塵之大賊衰耗善法，故稱六衰）之愚昧，便有二萬一千諸度。聖者修諸度得淨法身，捨所對治之四大

，以二萬一千對治四種心病（貪、瞋、癡、及三毒之等分），故說有八萬四千法門。

③慈悲喜捨：稱謂四無量心，緣無量衆生，用無雜至純心思惟衆生離苦得樂。得樂爲慈無量，念離苦是悲無量，見衆生離苦得樂心中非常快慰爲喜無量，以平等心對無量衆生思惟無有怨親名捨無量。慈對治瞋，悲對治害，喜對治不欣慰，捨是對治欲界之貪瞋。

④十波羅夷：相等於『梵網』之十重戒，即殺、盜、淫、妄、沽酒、說罪過，慳、瞋、自讚毀他、謗三寶之十種戒。

（通解）『菩薩瓔珞本業經』是如來成道二十八年時，於菩提樹下所說之佛經。此經卷上賢聖名字品第二中說十重戒，在此稱謂十種不可悔戒，其戒相與『梵網經』相同。又該經卷下之因果品第六說六波羅蜜，其第二中所說三聚淨戒分爲自性戒、受善法戒、利益衆生戒之名稱。又在大衆受學品第七中說：「諸佛子，今爲諸菩薩結一切戒之根本而說其大綱：即是三受門，受三聚淨戒之意。所謂

攝善法戒者，即有八萬四千法門。攝衆生戒者，以慈悲喜捨四無量心觀衆生，以此化益一切衆生，使令皆得安樂。攝律儀戒者，即殺盜淫妄之四重，沽酒及說罪過。後四重之慳、瞋、自讚毀他、謗三寶共爲十重。」因爲此經之受戒羯磨，對南都之瑜伽爲北嶺派所依用，德川時期之淨土律，依用本經之羯磨爲一派，及依用瑜伽之一派，分成兩派。

〔本文〕 ①善戒經中說三聚戒，然彼經本有大小部，九卷廣本，具說六度。其戒品段，第五前半，戒波羅蜜說②九種相，其第二相名一切戒。此中總說三聚淨戒，即通在家、出家二衆。列三戒云：一者戒，二者受善法戒，三者爲利衆生故行戒。彼具演說，三聚相貌。又有一卷善戒經，賢首大師名重樓戒經是也。彼經所說，先受五、十、具，三戒已。然後受菩薩戒，此菩薩戒者，通受三聚戒。列三聚云：攝持一切菩提道戒，利益一切諸衆生戒，此即攝善、攝生二戒。此是彼經出菩薩戒羯磨。而唯舉二聚，略攝律儀戒。即次上句，受一切菩薩戒所攝。彼經所說羯磨要略。至戒相者具說出家菩薩八重，即當梵網前後四重，後說輕戒四

十餘條，大同瑜伽所說輕戒。廣本善戒廣說三聚，而不說彼四重、四十餘輕等相，三聚相狀，大同瑜伽、地持所說。

①善戒經：『菩薩善戒經』九卷的稱爲大部，同名而一卷的稱爲小部。宋代求那跋摩譯。梁代以後，此經被異譯爲『菩薩地持經』。與『地持經』對照時，若依火野法道說，一卷本是相當於大部之第四卷連接至第五卷。明代智旭等曾已指出『決定毘尼經』爲其序品。

②九種相：『菩薩善戒經』第四卷，菩薩地戒品第十一最初說有：自性戒、一切戒、難戒、一切自戒、善人戒、一切行戒、除戒、自利利他戒、寂靜戒等九種相。

（通解）『善戒經』亦說三聚戒。此經有九卷大本與一卷的小本，但是同一經名。本來是一大部而經縮別行本成一卷。依大野博士意：今之一卷『善戒經』等於大本第四卷菩薩地戒品第十一以後之接續。由此可瞭解本段之戒條與三聚戒之關係。

卽九卷本第四後半之戒度品中有九種戒，在其第二之釋一切戒說：「一切戒有在家、出家之三種戒：一戒，二受善法，三爲利（益一切）衆生。云何名戒？所謂七衆戒，比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷。菩薩摩訶薩若欲受持菩薩戒，先當淨心受七種戒。七種戒卽是淨心爲趣菩薩戒故。世間人欲請大王，先當淨所居屋宅。此七種戒俱是在家、出家之所受，菩薩戒亦復如是……」。述說受菩薩戒要先受七種戒。此爲二經之特徵，所謂是『重樓戒經』，賢首大師爲一卷本之經特以此命名，因依此經有「譬如重樓四級次第」。又說『優婆離問菩薩受戒法』亦是一卷本之別名。

本經所說菩薩戒是通受三聚戒，以利益一切衆生爲戒，故多說菩薩之戒。如說：「一切菩薩戒，攝持一切菩提道，利益一切諸衆生戒」，此中自身具有攝善、攝生二戒。在一卷本之起初有說受菩薩戒羯磨。亦說菩薩有八重戒：卽初四重是，殺、盜、婬、妄，後四重是，能讚毀他、慳惜不與、瞋不受懺、謗菩薩戒。輕戒說有四十八輕戒。比瑜伽之四十二戒多了六戒，經點檢其內容，本經特殊具

有十一種戒，即具足戒有一，不同於具足戒有四，新加有六。

有關本經，在凝然『日珠抄』第三卷說：「『地持』是瑜伽菩薩地同本異譯。是彌勒菩薩之說，故其戒本同與夢中所誦。此戒本出於『地持』中。唐三藏之別譯戒本一卷是『地持戒本』之同本異譯」。

（解說）　關於『善戒經』前小後大

『善戒經』之重樓四級，即前小後大之說，是否通於頓受？且高祖是否依此？有種種之議論。即『行事鈔』、『羯磨疏』受戒篇中專以依律文建立受戒法，一言也未提到『善戒經』。『事鈔』中詋明三品之發心，感召三品之受具。其上品是發大心，白四法當下感受三聚。初受若不標高大之心，最後將不能成就異常之行。爲此，首先生起慈心、發菩薩之大心，納入菩薩大戒，立行之本爲成佛之基。『善戒經』之菩薩戒是七衆所受爲本。依『善戒』，次第受戒者，『業疏』有「向不緣慈，如何容大意在後」？發心緣慈，期在白四，納入三聚。以此發心，爲望正受，故說在後。此乃見於立法之意。此上品一受，猶如說四分通於大乘

之權乘之談；但是，若依『業疏』，準『法華』、『涅槃』開扶之妙旨而立圓教，說圓開、圓發、圓受、圓持。此『善戒』之意爲大方便，必定受大更不待言矣。所以『濟緣』中說：「以如是心受，即納歸圓體，以如是心持，即成圓行」。

決不說小法納入三聚必須無有後大。此『善戒經』之五戒、十戒、具足戒常更替爲方便，是違圓意。又『戒疏』之初有「善戒」是否通於頓受有所爭論，分通大乘之時，爲一往四位戒，但不納入爲圓意，此爲高祖之意云。

**（參考論題）**　善戒經前小後大事（戒疏一上）　善戒經通頓受否事（同上）

善戒犯制中何（業疏）

**（本文）**　占察經中說三聚戒，列三戒云：攝律儀戒、攝善法戒、攝化衆生戒。彼經上卷廣明，菩薩發菩提心，學大乘道，悔過滅罪。自誓總受，三聚淨戒。受菩薩根本十重禁戒，成戒法已，即名比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼等。各學聲聞律藏、菩薩摩德勒伽藏等。通受行相顯了委悉。餘經三聚若文、若義，散說非一，準此可知。

（通解）　『占察善惡業報經』二卷，亦說三種戒聚。即菩薩三種戒聚：攝律儀戒、攝善法戒、攝化衆生戒。上卷內廣說發菩提心，學大乘道之方法。先修四悔（懺悔、隨喜、勸請、回向），於一七日、或二七日，乃至七七日、百日、千日之間修除障清淨悔過滅罪。善的戒師難遇時，於道場中恭敬佛、菩薩證明。首先立願十根本重戒（十善）之受持，其次總受自誓三聚。成就此種戒法，即成七衆，各各均守五戒、八戒、十戒、具足戒之遵奉，同時遵守菩薩之摩德勒伽藏（論藏）所說通受之行相，明顯知悉。此外諸經所說三聚戒之文義，多有散說不一，不一枚舉，準此可知。

（解說）　有關『大乘戒經』

依大野法道博士研究，認爲『大乘戒經』有十七類，二百部之多。於本書中引證凝然宗師所加「藥師經」，供爲參考，示其概要如下：

1　般若波羅蜜經系　大般若經爲始之十三部

2　遺日摩尼寶經系　大寶積經、迦葉禁戒經、自誓三昧經等九部

3 維摩詰所說經系　清淨毘尼方廣經、文殊師利淨律經、諸法無行經、決定毘尼經等十三部

4 妙法蓮華經系　法華經、觀普賢菩薩行法經等九部

5 大方廣佛華嚴經系　華嚴經、瓔珞經、菩薩內戒經等十二部

6 無量壽經系　無量壽經等六部

7 菩薩地經系　地持經、善戒經等三部

8 阿含經系　優婆塞戒經、佛藏經等七部

9 大般涅槃經系　涅槃經各本及文殊師利問經等十四部

10 雜種系　梵網經、心地觀經之二部

11 大方等大集經系　地藏十輪等十七部

12 大寶積系　大方廣三戒經、勝鬘經等十四部

13 密教經系　大日經、蘇悉地經等五部

14 單獨的經　占察經、善恭敬經、法律三昧經等二十一部

15 十善、五八十戒經、沙彌經、受十善戒經等十六部

16 懺悔經系 佛名經、最勝王經等二十七部

17 菩薩戒本、受戒法、地持、瑜伽戒本、羯磨文等十一部

## 二 諸大乘論

〔本文〕 諸大乘論，三聚淨戒，名義行相，所說甚廣。①瑜伽大論所說窮幽，即是根本摩怛利迦，本地分內，菩薩地中，具說六度。其戒度中說②九種戒，一切戒者，即三聚戒。出家、在家菩薩所持，各受三聚盡諸戒相。彼戒度處決擇分文，循環研竅，極了明白。及餘處文隨應具說。③彼地持論是瑜伽論本地分中菩薩一地，同本異譯。是故無彼決擇分等。④攝大乘論，戒學殊勝，亦明三聚。⑤唯識論第九要略明三聚，及⑥十地論第二地處。並餘論等，隨宜所說廣略非一。廣略善戒與瑜伽同。兩本善戒，如來自說。瑜伽、地持彌勒所說。而彼此同者。如來最初說善戒經，彌勒親承。如來滅後九百餘年。傳說在世，親聞之法。是

故瑜伽同善戒經。汎而言之，瑜伽戒本，採集蘊結，如來所說，諸大乘經，處處散說諸戒法門，以爲一大尸羅藏法。即九種、三聚，開合無礙，廣大甚深，共不共藏也。非唯大乘，亦採小乘，所制毗尼，攝律儀戒七衆戒故，大納小故，三乘共故，本來元自菩薩法故，小即大故，不見小故。是故瑜伽攝律儀戒，全讓律藏。故彼第七十五卷云：「復次當知，菩薩毗奈耶略有三聚，初律儀戒，毗奈耶聚如薄伽梵，爲諸聲聞所化有情，略說毗奈耶相。當知即此毗奈耶聚。」此即四分、五分等律所說諸戒，即律儀聚，戒相行儀大途同故。

①瑜伽大論：『瑜伽師地論』，一百卷，唐玄奘譯，內有五分。第一本地分（從卷一至第五十卷，分別三乘之根本十七地義）。第二攝決擇分（問答決擇十七地中之深隱要義，由第五十一卷至八十卷）。第三攝釋分（第八十一、第八十二）。第四攝異門分（第八十三、第八十四）。第五攝事分（第八十五乃至第一百卷）。第一本地分之十七地中第十五菩薩地有四章：第一持瑜伽處有建立種性、發心、自他利、眞實義、威、力成熟、菩提、力種性、施、戒、忍、精

進、靜慮、慧、攝事、供養親近無量、菩提分、菩薩功德之十八品，廣說菩薩所學之因果。第二持隨法瑜伽處有四品，說明菩薩方便起修之相及住位等。第三持究竟瑜伽處有五品，明示菩薩究竟方便神通行及行位等。第四持次第瑜伽處建立發正菩提心品，約說菩薩地起修之次第。

②九種戒：自性戒、一切戒、難戒、一切門戒、善人戒、一切行戒、除惱戒、此世他樂戒、清淨戒。

③地持論：『菩薩地持經』十卷，北凉曇無讖譯，又稱『菩薩戒經』。是瑜伽大論第一本地分第十五菩薩地（卷三十五至五十）中，欠少最後一章持次第瑜伽處之同本異譯，現存有梵本。『天台義記』所云：「地持經相傳是彌勒說，原本是燈明佛說，受持蓮華菩薩，次第傳化三十餘菩薩。後有伊波勒菩薩，應跡託化而傳來此土云。然『地持』是曇無讖所譯，懷疑讖即是伊波勒？」云。

④攝大乘論：無著菩薩造，有三種譯本，第一種譯本是後魏，佛陀扇多譯，有二卷。第二種譯本是真諦三藏譯，有三卷。第三種譯本名『攝大乘論』本，玄奘

三藏譯，有三卷。今以第二譯說，梁之『攝論』又略稱為『梁攝』，高祖專依用此論。此論立十種殊勝相，第六於修差別依戒學殊勝相，略說三聚，說明聲聞地及菩薩甚深戒之差別。

⑤唯識論：『成唯識論』十卷，護法等菩薩造，玄奘譯。解說『唯識三十頌』。第九卷資糧位等五位中，說十地修習位之十波羅，第二地說戒度。

⑥十地論：『十地經論』十二卷，天親菩薩造，後魏、菩提流支譯。解釋『華嚴十地品』。第二地說明發起淨、自體淨，並說三聚戒。

（通解）　三藏之論藏所收諸大乘論述明三聚之名義、行相等之諸說非常廣博。其中『瑜伽師地論』一百卷所說其義理幽窮，於根本論部第一本地分中說十七地，第十五菩薩地有十八品，其中說六度，第二戒度是戒品第十。

此中有九種戒，第二、一切戒，即明三聚戒，即出家、在家之菩薩各各受七衆之戒。在其攝善、度生二戒，明四重、四十三輕戒。關於戒波羅蜜之循環研竅，於第二決擇分中，有種種論說，極為明瞭之外，在有關連之部門亦常說到此戒

法。

又、『菩薩地持經』，是瑜伽師地論本地分中第十五菩薩地之同本異譯，所以欠缺攝決擇分。『攝大乘論』之十種殊勝相之第六，修差別依戒學殊勝相中說明三聚，亦示明聲聞與菩薩甚深戒之差別。

『成唯識論』第八，資糧等五位中，說修習位十地，第二地戒波羅蜜中略示三聚。又『十地經論』第二地亦述明發起淨、自體淨三聚淨戒，其他『大智度論』等諸論隨宜常有解說。

廣本、略本之『菩薩善戒經』與『瑜伽師地論』之內容相同。『菩薩善戒經』是佛所說，『瑜伽』、『地持』是彌勒菩薩所說。然而彼此內容相等。因此是如來最初說『善戒經』，於同一會座上，彌勒菩薩親承教誨，如來滅後九百餘年，傳說無著菩薩昇兜率多天聽聞彌勒菩薩所說而作的記錄。故此『瑜伽』與『善戒經』相同。總而言之，『瑜伽』戒本是以如來所說諸大乘經，加以整理滙集，成爲一大尸羅藏法。卽卷第四十戒品第十之一，所說九種戒相（自性戒、一切戒

、難行戒、一切門戒、善士戒、一切種戒、遂求戒、此世他世樂戒、淸淨戒）稱爲菩薩戒波羅蜜。三聚中說律儀戒曰：「應知，即是妙善妙戒，正受隨學能自利，利益安樂無量衆生，哀愍世間諸天人等，獲得義利之利益安樂」。說善法戒曰：「應知，即是無量淨戒，無量菩薩之所學故」。又說攝生戒曰：「應知，即是饒益一切有情淨戒，現前能作一切有情之利益安樂故」爲定義。說此九門淨戒與三聚開合無礙廣大，且與三乘及菩薩不共之戒藏。不唯屬於大乘，亦採用小乘，律藏所制毘尼。用攝律儀七衆之戒故，大納小故，律是三乘共門故。又毘尼是大乘之學，本是菩薩之法，開三會一，小卽大故，不見有小法故。

所以『瑜伽』之攝律儀戒所說完全不外是律藏，此稱爲「瑜伽之讓說」。卽第七十五第二決擇分第一決擇戒品三曰：「復次當知，菩薩毘奈耶略有三聚，初律儀毘奈耶聚是薄伽梵爲諸聲聞所化有情，略說毘奈耶相。當知，即此毘奈耶聚。」此菩薩之律儀戒是七衆所受，多分相同，是出家菩薩，聲聞大僧所制。同樣的，在家菩薩同於五戒所制，聲聞七衆所受菩薩戒時，轉爲前之七衆戒卽說成爲

菩薩戒矣。

此即『四分律藏』、『五分律藏』等律藏所說諸戒，即菩薩律儀聚，其戒相、行儀，大概是相同的。

## 第三節　諸經論之三聚

### 一　菩薩共與不共戒

〔本文〕　問：諸教三聚同異云何？答：①修多羅義根本所說，要略明相在本業經。②阿毗達磨廣釋分別，體相窮究在瑜伽論。兩本善戒，如來自說。彌勒託此說瑜伽論。故瑜伽論全同善戒。攝論、唯識，全同瑜伽，攝善、攝生諸說無異。本業、瑜伽所說律儀是有不同，不同相者，③本業十重為攝律儀。前四是共，後六不共，菩薩獨行。瑜伽七衆為攝律儀，唯是共門。即前四重及諸枝條，本業律儀即如前引。瑜伽律儀者，④彼四十云：「律儀戒者，謂諸菩薩所受七衆，⑤

別解脫律儀。即是苾芻戒、苾芻尼戒，正學戒，勤策戒、勤策女戒，近事戒、近事女戒。如是七種依止在家、出家二分。如應當知，是名菩薩律儀戒。」此即與彼聲聞所受七衆戒法，其相全同。占察三聚與瑜伽同。通受三聚律儀七衆，而說⑥菩薩十根本戒，即是十重應是律儀，全同瓔珞。

①修多羅：契經、經律之總稱。
②阿毘達磨：能決擇契經等諸法性，覺了法性，說現觀修習法，即是論藏之慈。
③本業十重：稱為十不可悔戒：即殺、盜、淫、妄、沽酒、說在家、出家菩薩衆過、慳、瞋、自讚毀他、謗三寶之十戒，等於『梵網』之十重，但其持相不規定，其持護任由持者之內心。
④彼四十云：九種相戒第二一切戒之文。睿尊在『戒圓釋文鈔』解釋，約七衆形居之律儀，菩薩之過塵是相同之緣故。即比丘、比丘尼身語是七支，沙彌等五衆身語是四支。但菩薩以具有意三（貪瞋癡），實際比丘、比丘尼是十支，餘五衆是七支，聲聞共戒與體實是有差別，但今唯顯七支，說其相同，其實，約

不顯說，以菩薩是不共戒。因爲『瑜伽』所說之四波羅夷，四十二輕戒是攝屬於善法、度生二戒中，不攝入於律儀中也。

⑤別解脫：是三種律儀之靜慮律儀（定共戒）、無漏律儀（道共戒）之一，是五、八、十、具七衆戒之意義，說在各別身、口七支上之諸惡得解脫。此爲欲界之戒，在未得定者依羯磨作法，能各別受得之戒之意。定共、道共二戒不依作法，如得靜慮或無漏之同時生起無表，成爲七支頓受，故曰隨心轉戒。

⑥菩薩之根本戒：以『占察經』作爲菩薩之根本戒說，十善表示在六度之戒度中。卽身三（殺、盜、淫），口四（妄言、惡口、兩舌、綺語），意三（貪、瞋、邪見）。

（通解）　問：有關諸教所說三聚之內容，其同異有何不同？答：如來親說之經是第一根本說，其所說之要略說明在『瓔珞本業經』。論藏中廣釋將其分別者，以窮研攻究三聚體相者是『瑜伽』所說。又廣、略二本之『善戒經』是如來親自說之經，彌勒菩薩受其旨而說『瑜伽論』，所以『瑜伽』完全相同於『善戒經

』所說。又『攝大乘論』、『唯識論』、『瑜伽』所說相同，攝善、攝生二聚亦無差異。

然則，『瓔珞本業』與『瑜伽』兩者在律儀戒上作一比較應有所不同。『本業』、『梵網經』所說，十重戒同是律儀戒。檢驗此十重，最初之殺、盜、淫、妄（說此爲前四）是共於三乘而後之六戒，唯菩薩獨行不共之戒。

即『瑜伽』中，七衆之戒，就是攝律儀戒，此前四重同於四波羅夷爲根本戒，及諸枝末戒在大僧之中爲僧殘以下之戒條，同樣除去五、八、十之前四。『瓔珞本業』之律儀，即如前文所引。『瑜伽』之律儀，如論之第四十卷說：「律儀戒者，諸菩薩受，依於羯磨作法，所受得七衆各個之別解脫律儀，即是比丘、比丘尼，式叉摩那、沙彌、沙彌尼，優婆塞、優婆夷之各戒。如此七種戒，爲依止於在家、出家二分，當知是名菩薩律儀戒。」如此文中彼之聲聞所受七衆戒法，其相全同。『占察業報經』所說三聚，同於『瑜伽』，由於通受三聚，得菩薩律儀戒，故說七衆戒。然菩薩戒波羅蜜之根本，別說十善，應是律儀戒，全同於『瓔

珞本業經』。

## 二　瓔珞、瑜伽之不同

〔本文〕　問：瓔珞、瑜伽攝律儀戒所說不同，有何所以？答：本業是約①眞實理門，瑜伽是約隨轉理門。攝律儀中有三業戒，身口是共，意業不共，不共即是②自息惡戒。本業經中，攝律儀戒具說三業，瑜伽律儀既是共門，其意業戒何聚所攝？慈恩大師③唯識疏意，爲顯共、不共二門差別，以共門戒爲攝律儀，其自息惡戒，攝善法戒收。攝善法戒通三業故，義寬廣故，攝善、攝生本不共故。若據實義，不共律儀，自息惡戒，即是攝律儀戒所收。是故此義還同本業。其意業戒，即論四重，自讚毀他已後是也。此④四重外，亦說四十二輕，（三、四、五輕開合不同。）並是菩薩不共戒相。遁倫釋云：「其餘菩薩四波羅夷，四十二輕戒等。皆是攝善法戒，衆生戒中有違犯，故立此戒。非是攝律儀戒。」⑤太賢法師不共四重爲三聚本，通三戒攝。梵網十重，賢首二釋：一從勝爲論，此十重戒

是律儀攝，俱止惡故。二若依通義，皆具三聚，一一不犯律儀戒攝。修彼對治十罪之行，攝善法攝。以此二戒敎化衆生，如自所作，卽爲攝衆生戒。

①眞實理門與隨轉理門：以十波羅夷爲律儀戒是『瓔珞』、『梵網』系，以七衆戒爲律儀戒是『瑜伽』、『地持』系，兩者有所不同是屢常論說，除約眞實與隨轉二種理門解說外，從形式上看有十無盡門與三聚門。又以三聚中又說有斷惡門之三聚（又名遮離門三聚）、共不共門三聚（又名差別門三聚）之相比，各有其語句之特徵。

②自息惡戒：訓讀爲自己息惡戒，『瑜伽』之律儀戒是七衆戒，七衆戒是身口七支戒相，不對照意之三戒，但以菩薩超越二乘，想是不共之意戒，此稱爲自息惡戒。此在『瑜伽』，是否攝入律儀戒有所異說。西大寺派、法相家不攝於律儀戒，而攝於善、生二戒中。唐代招提寺派引用法相宗之論文，斷定此是不共律儀。

③唯識疏：『成唯識論述記』二十卷。其中之第十卷文。

④四波羅夷、四十二輕：『瑜伽』之四波羅夷者：貪求利敬讚毀戒，性慳財法不施戒，長養忿纏不捨戒，愛樂像似正法戒之四戒屬攝善戒法。又四十二輕中，初三十二屬於攝善法戒，此分為六度，克制施、戒、忍、精進、定、般若障而分類，從第三十三戒至最後之十一戒為饒益有情戒，配當四攝法，克制同事、愛語、布施、利行障，列表如下：

（攝善法戒攝屬）

1 不供禮讚三寶戒
2 利養恭敬生著戒
3 不敬耆長有德戒
4 憍慢不受請施戒
5 嫌恨不受重寶戒
6 嫌恨不施其法戒
7 棄捨犯戒有情戒

（以上 1–7）制施障

8 遮罪共不共戒
9 性罪一向不共戒
10 求利味邪命法戒
11 掉動心不寂靜戒
12 不欣涅槃厭煩惱戒
13 惡稱譽不護雪戒
14 應行辛楚不行戒

（以上 8–14）制戒障

分說此戒爲遮罪堅持共學戒及遮罪有緣不共戒

15 罵瞋等報罵等戒

16 侵犯若疑不謝戒
17 他侵來謝不受戒
18 懷忿堅持不捨戒
——制忍障

19 貪供事御徒衆戒
20 懈怠耽睡臥倚戒
21 談世事度特戒
——制精進障

22 憍慢不求禪法戒
23 忍受五蓋不捨戒
24 貪味靜慮爲德戒
——制定障

25 不設學小乘教戒
26 棄菩薩藏學小戒
27 佛教未精學異道戒
28 越正法翫外論戒
——制般若障

29 深眞實義不信戒
30 愛恚自讚毀他戒
31 正法不往聽戒
32 於說法師輕笑戒

（饒益有情戒攝屬）

33 所應作不爲伴戒
34 病若苦不供事戒
——制同事行障

35 行非理不爲說戒
——制愛語行障

36 不知恩不酬報戒
37 失財等不開解戒
38 求食等不給戒
39 攝徒衆不敎給戒
——制布施行障

40 於他不隨心轉戒

41 有德者不顯揚戒 ┐
42 可呵責等不作戒 ├ 制利行障
43 應恐怖等不作戒 ┘

此是西大寺派依用之四十三戒，遁倫之意。（第八戒若分爲二，則成四十四），更有地持戒，名稱相等而小異，但內容相等，說輕戒四十二，『瑜伽』少第九戒之性罪一向不共戒。

⑤（太賢法師）『菩薩戒本宗要』說：「然菩薩意地爲本，若見勝利，縱身語故，無惡不由貪瞋癡者，亦無不爲引好推惡。所以後四爲根本重。攝善戒中極違有二：一修福捨智，二棄大向小。貪遍引初，愚痴遍引，餘二引後，違大乘故。攝有情中，極違有二：一先自、後他。二有親怨想。推惡引初，貪瞋引後。愚痴邪見通引一切。由此隨應爲三聚本。」即指此說。又睿尊解釋『羯磨文釋文鈔』說：「四他勝處法具三聚戒。初不爲貪求自讚毀他，是律儀戒，即相當於『勝鬘經』之於諸衆生不起嫉心。第二不慳惜財法是饒益有情戒，即相當於

『勝鬘經』之於內外法不起慳心。第三不長養忿結亦是饒益有情戒。第四不謗毀大乘，說相似法是攝善法戒。四他勝處中，初是貪、二是慳、三是瞋、四是癡慢，如其次第爲體」。

（通解） 問：『瓔珞』與『瑜伽』，對律儀戒所說之比較，何故有如此甚大差異？答：彼此表現不同的字句爲數頗多，『瓔珞』戒相，主要是約大乘義門如實說眞實理門，『瑜伽』是在因緣上，約隨理轉一面而說。攝律儀中有制身、口、意之三業戒，而身、口七支唯是共門，意業之戒成爲菩薩之不共。此不共戒，瑜伽家稱爲自息惡戒。『瓔珞』因建立在眞實理門上，故律儀戒明示具足三業之戒。然而『瑜伽』之律儀，既是共門戒，是七衆之戒，故身、口二業之七支唯是基於意業戒，則非律儀之意業戒矣！

慈恩大師『唯識論』之意，爲顯示共、不共二門之差別，以共門戒爲攝律儀戒，其自息惡戒攝屬於攝善法戒，攝善法戒是通於身、口、意三業，其義極寬廣。並且攝善與攝生二戒是菩薩不共之門，攝屬於此並無任何妨礙（此義是西大寺

派所表示）。若根據眞實義說，自息惡戒本來是不共律儀，故收攝於菩薩律儀。依於此義，則相同於『瓔珞本業經』。卽此意業戒，『瑜伽』說是四他勝法，自讚毀他以後之四重（以此義解釋『瑜伽』，是唐招提寺派之主張）。且說四重戒外有四十二輕（此數通常說有四十三、四、五開合之不同），皆是菩薩不共之戒相。『瑜伽』之著名註解家遁倫，將四重及四十三戒，以初三十二戒配當六度攝屬於善法戒，從第三十三戒以後十一戒配當四攝法，攝屬於攝（衆）生戒。於是，說「非是攝律儀戒」。太賢之『戒本宗要』菩薩戒意地，卽以貪瞋癡爲本故，說後四重是三聚之本。法藏之『菩薩戒本疏』中有二種解釋：一約殊勝說，此十重主要是止惡，爲律儀戒之攝。二若約通論說，一一不犯是律儀戒之攝。若以修行對治十惡，則屬於攝善法戒所攝。以此二戒教化衆生，正如自己所作，此又應作爲攝衆生戒矣。

兩寺（唐招提寺與西大寺）對律儀戒不同看法

（解說） 兩寺是指唐招提寺與西大寺，彼此互稱爲他們，主張自門教義。此

時唐招提寺教義與另二派，卽戒壇院與泉涌寺教義，共通處頗多（有時泉涌寺會有不共，但例外的很少）。律儀戒不同處，最明顯的，如法相家說自息惡戒，招提寺認爲是不共 律儀戒，西大寺則認爲是攝善戒。招提寺之主張，始於中祖覺盛。律儀有二：一是共律儀，卽十重之前四重，斷惡之根本，又名根本攝律儀。二是不共律儀卽十重中之後六重，爲斷惡之義微隱之故，名枝末律儀。『瑜伽』所說之律儀，爲依根本之一途，且約共之一邊說一相之說。『瓔珞經』以律儀作爲十夷，依具足共不共之重禁爲律儀。凡是通受之時，以『梵網』、『瓔珞』爲本。在此場合中，律儀之二百五十戒悉皆歸入輕、重二聚，更不立五篇之別名。爲此，十重所攝如護斷畜生命等戒歸於重戒，十重不攝僧殘以下諸戒，歸入輕垢所持。因此，其次第仍是殺、盜、淫、妄。此時，『瑜伽』所說有「讓戒」之說，唯採取戒相而不承認五篇等之差別。取戒相專精不犯之隨行爲「讓」，但以持重、輕二戒，以犯已有能悔之隨行爲「不讓」，『瑜伽』說以惡作所攝懺悔爲懺悔。

此懺悔之主張，於通、別二受中，若只通受之比丘，依『瑜伽』說，若犯戒

應爲突吉羅懺。若通，別兼受之比丘，即以別受門，應修篇、聚門之律懺。此所以『梵網』之十重四十八輕每段文之結文，皆有「應當學」之言，「應當學」是吉羅之意。西大寺之主張，所有律儀戒是五部之律藏，故有「讓」說，七衆戒之外均不說攝律儀事。此以斷惡爲本，規則爲先，異於比丘、沙彌位，使五篇、七聚其戒而不亂。

於此律儀戒，首先爲解脫縛著爲第一，故列爲淫、盜、殺、妄，若有不共戒相，皆是善法、攝生二戒所攝。是故於『梵網』說輕、重二戒，如於律藏比較中，以相大故說不共，皆是善法、攝衆生戒所攝。此隨戒懺悔，皆依律儀戒法。惡作唯屬後二之善法及攝衆生戒。招提寺主張七衆戒攝在重、輕二聚中，律藏所制中，『梵網』前四重不說戒相。若依西大寺說，此是胸臆之己見，違背宗家列祖（法相家）之定判云。

（參考書目）　兩寺懺悔不同記79　三聚淨戒四字鈔79

## 三　梵網、瑜伽戒相之同異

〔本文〕　問：梵網所說四十八輕，①瑜伽所說四十四輕，狀貌行相同異云何？答：瑜伽輕戒，多約出家，②梵網輕戒，通於道俗，經論輕戒，或同或異。③瑜伽輕戒，制於攝善、攝生二戒，其所同之分，通論後二聚，攝善制六度所違，饒益制四攝所違。賢首、義寂、法銑、勝莊以④梵網輕戒與論輕配對。所當之者皆悉對判。其餘有無總別開合，且如經不敬師長戒，卽當論第三戒，不舉敎懺戒，當論第七戒，不能請法戒，當論第三戒中一分，不聽經律戒，當論第三十二戒，背正向邪戒，當論第二十七戒，不瞻病苦戒，當論第三十五戒，法化違宗戒當論第三十六戒，惜法規制戒，當論第六戒，無知爲師戒，當論第十一戒，不能救生戒，當論第十五戒。如是等相，恐繁略之。如飲酒、食肉、五辛戒等論中無之，隨文可悉。

①　「瑜伽」所說四十四輕：瑜伽戒輕戒之數開合不同，通常說是四十三輕，卽

如前段註中說。今凝然所說四十四輕者，將四十三輕說之第八遮罪共、不共戒分爲二，即第八遮罪堅持共學戒及第九遮罪有緣不共戒，第十戒成爲第十一戒，以下戒之次第數，依此一一向下推數。憬興法師以四十二輕，慈恩大師以四十三輕爲正意，遁倫有三說，於四十三、四十四、四十五中，但仍以四十三爲定數。因爲說四十二輕者，將第八遮罪共、不共戒與第九性罪一向不共戒合而爲一，成爲「遮性共不共戒」。又說四十五輕者，將第二十九越正法玩外論戒分開成爲深眞實義不信戒、不信深義戒不強信受深義戒等，此是「日珠抄」卷第三十二所說。

② 梵網輕戒通於道俗：能悟解法師所說「梵網經」之語，可發菩提心之道俗，而非是畜生皆可得受，又此是高山頓大之教，不說篇、聚之差別，以孝順爲本，泯除道俗二衆之階級，通說此爲道俗通被之受法。但到了鎌倉時期之法相家，允許解語者皆可受此在家戒。長寬元年大法師奏狀之極言說：「於舍那十戒者，自十八梵天下至無形、二形、畜生等得受之，其是在家戒」。

③ 瑜伽輕戒：參照前段瑜伽四十三輕表。

④ 梵網輕戒與論輕戒配對：如凝然所說論之輕戒說四十四戒，此是依於『日珠抄』所說戒名。又大、小共不同等之註是引『日珠抄』各疏之通義。

### 梵網輕戒與瑜伽輕戒配對表

| 梵網輕戒（古迹記） | 瑜伽輕戒（今師說） | 共、不共分別 |
|---|---|---|
| 1 不敬師長 | 3 不敬耆長有德戒 | 大小俱制七衆同犯 |
| 2 飲酒戒 | | 同 |
| 3 食肉戒 | | 不共戒七衆同犯 |
| 4 食五辛戒 | | 大小俱制七衆同犯 |
| 5 不學敎懺戒 | 7 棄捨犯戒有情戒 | 大小俱制出家二衆全犯餘三衆在家現亦通之 |
| 6 住不請法戒 | | 大小不共七衆同犯 |
| 7 不能遊學戒 | 32 正法不往聽戒 | 同 |

| | | |
|---|---|---|
| 8 背正自邪戒 | 27 棄菩薩藏學小戒 | 不共戒七衆共禁 |
| 9 不瞻病苦戒 | 35 病若苦不供戒 | 大小不共七衆同犯 |
| 10 畜殺生具戒 | | 大小俱制七衆共禁 |
| 11 通國使命戒 | | 大小俱制七衆同犯 |
| 12 惱他販賣戒 | | 大小共制七衆不共 |
| 13 無根謗毀戒 | 3137 不知恩不酬報戒 愛恚自讚毀他戒 | 小小俱制七衆同犯 |
| 14 放火損生戒 | | 大小俱制出家在家不同 |
| 15 法化違宗戒 | 36 行非理不爲說戒 | 不共戒七衆同制 |
| 16 貪財惜法戒 | 6 嫌恨不施其法戒 | 大小俱制七衆同犯 |
| 17 依勢要求戒 | | 同 |
| 18 虛僞作師戒 | 11 求利味邪命法戒 | 大小俱制七衆同禁 |
| 19 鬪爭兩頭戒 | | 同 |
| 20 不救存亡戒 | 15 應行辛楚戒 | 大小不共七衆同學 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 21 | 不忍違犯戒 | | 大小俱制七衆同禁 |
| 22 | 慢人敎法戒 | 23 憍慢不求禪法戒 | 同 |
| 23 | 憍慢新學戒 | | 大小俱制七衆同制 |
| 24 | 怖勝顧劣戒 | | 大小不共七衆同犯 |
| 25 | 爲主失儀戒 | | 大小俱制七衆同學 |
| 26 | 領賓違式戒 | | 大小俱制道俗不共 |
| 27 | 受他別請戒 | | 大小不共七衆同制 |
| 28 | 自別請僧戒 | | 同 |
| 29 | 邪命養身戒 | 11 求利味邪命法戒 | 大小俱制七衆同防 |
| 30 | 詐親害生戒 | | 大小俱制道俗同防 |
| 31 | 不救尊厄戒 | | 大小不共七衆同學 |
| 32 | 橫取他財戒 | | 大小俱制七衆同防 |
| 33 | 虛作無義戒 | | 大小同制七衆不共 |

| | | |
|---|---|---|
| 34 退菩提心戒 | 29. 越正法翫外論戒 | 大小不共道俗同學 |
| 35 不發願戒 | | 大小不共七衆同學 |
| 36 不生自要戒 | | 同 |
| 37 故入難處戒 | | 大小同制七衆同學 |
| 38 坐無次第戒 | | 大小俱制七衆同犯 |
| 39 不行利樂戒 | 36 行非理不爲說戒 | 大小不共七衆同學 |
| 40 攝化漏失戒 | | 同 |
| 41 要求弟子戒 | | 大小同制 出家正 在家兼 |
| 42 非處說戒 | | 大小俱制七衆同防 |
| 43 故違聖禁戒 | | 大小俱制 出家之五衆 同禁 |
| 44 不重經律戒 | | 大小不共七衆同學 |
| 45 不化有情戒 | | 大小不共道俗同學 |
| 46 說法乖儀戒 | | 大小俱制七衆同學 |

47 非法立制戒 —— 同

48 自破內法戒 —— 同

若依義寂說，判爲十重律儀，四十八輕之中，前三十戒屬攝善，後十八戒屬攝衆生戒。

（通解） 問：『梵網戒經』所說四十八輕戒與『瑜伽師地論』菩薩地之四十四輕戒之戒相有何不同？

答：『瑜伽』之輕戒，多數對出家衆而制禁。『梵網』所謂但解法師語，是約出家、在家之通禁。比較此經、論之戒相，多少有共通處也有完全不同者。『瑜伽』之輕戒是以攝善與攝衆生二戒所制定，此二聚等於『瑜伽』所說之行相。攝善戒是以違背六度次第而所制，饒益是以配合違背四攝而制行。代表『梵網戒經』之註疏者有賢首大師、義寂、法銑、勝莊諸師，曾對判、比較梵網戒與瑜伽戒及其戒相之同異。然此二種戒，從另一觀點說，只有其總別、開合而已。

現在列擧其制戒旨趣略同者，『梵網』第一不敬師長戒相當於『瑜伽』第三

戒不敬耆長有德戒。以下用數字來表示：1與3，5與7，7與32，8與27，9與35，13與37(31)，15與36，16與6，18與11，20與15，22與23，29與11，34與29，39與36（可參照前表）。其內容可以說大概是相等，若檢討細相，縱橫之關係頗爲繁雜，故略之。又『梵網』中有飲酒、食肉、五辛等戒，在瑜伽戒中未見列擧。

**（參考書目）** 梵網經疏日珠抄54

## 四 八萬威儀戒

**（本文）** 問：梵網、瓔珞所擧①八萬威儀，三聚戒中何聚所攝？答：八萬威儀是十重枝條，莊嚴本重令堅守護，全同二百五十戒法攝。戒種類屬本四重。莊嚴重戒，本條皎潔。

問：若爾八萬威儀戒中應有二百四十六戒。是前四重莊嚴相故。答：有無難知。未傳度故，或同、或異，俱不可遮。

①八萬威儀：賢首大師之『華嚴還源觀』中有「大乘八萬、小乘三千爲住持之楷模」之語。又記主（元照）『行宗記』卷四下，引『智論』說：「比丘二百五十，略說八萬四千，廣說無邊無量，即周偏法界」等，依此舉其大數耳。

（通解）　問：『梵網』、『瓔珞』二經所舉八萬四千法門，八萬四千法藏等之八萬威儀，在三聚中是何聚所攝？答：八萬威儀是十重枝末，爲莊嚴十重戒而成堅固守護之。完全包含於二百五十攝戒法之種類，屬於根本四重。所以莊嚴重戒，使根本，枝末皆能皎潔無染也。

問：若是這樣，八萬威儀戒中，除去根本之四波羅夷法，莊嚴分只有二百四十六戒了。答：很難得知其有與無，經中說到八萬四千威儀，但就其內容未明白指出，或同、或異，很難決定也。

## 五　瑜伽輕戒與後四重之相關

（本文）　問：瑜伽四十四輕，應是後四重枝條？答：若考文相，應有其義，而

未可定，多差別故。此後四重，屬後二聚戒，是故致此問答決釋。若後四重，屬律儀戒，於瑜伽門不可有之。然①玄惲師以地持論後四重戒爲攝律儀。卽同本業經。准知後四重戒枝條之分全與聲聞五篇不同，是②不共戒所說相故。其前四重枝條之戒有不共戒，本重戒有不共門故，一針一草制爲重夷，殺六趣生皆波羅夷，世間妄語制重夷故，如是不同。

① 玄惲師以地持：以後四重爲三聚之根本，此是依太賢「菩薩戒本宗要」所說（參照「瓔珞」、「瑜伽」3、⑤之不同註），亦稱謂菩薩自息惡戒。此說在「毘尼討要」卷五，「受菩薩戒章」第三十二之戒儀第五簡諸戒相條說：「又爲說四波羅夷法：一者不得爲利養，故自讚毀他，無慚波羅夷。二者慳心不施，貪下無慚波羅夷。三者瞋心打罵衆生，前人懺謝不受其儀，無慚波羅夷。四者痴心謗大乘，無慚波羅夷。盍說此法，令其受者自知己力，堪受不堪受，長養淨心，起內勝意也」。其後依「地持論」說明菩薩戒。

② 不共戒所說之相：本書著者凝然國師爲解說菩薩不共之攝律儀戒，指出「

瑜伽論』之攝律儀有讓給律藏之矛盾說法，不徒然地拘泥於法相，以共、不共任運而護持爲要也。

（通解）　問：瑜伽四十四輕戒，是否四重之慳、瞋、讚毁、謗三寶之枝條戒嗎？答：若論考其文相義，應該照你所問，但在甚多差別上有斷定之困難。此後四重戒是屬於攝善、攝衆生之後二聚，是故有此問答決擇。若將其屬入律儀門者，應安立在不共律儀聚，則違反『瑜伽』之文義，以法相家不建立此義也。

以德重之玄惲道世法師意，與『瑜伽』同本異譯『地持論』以後四重屬於攝律儀戒，此與『本業』、『瓔珞』同義。如此，其攝屬不甚分明，致後四重之枝末分之戒相，完全不同於聲聞之五篇七聚，這是菩薩本來不共之戒相，故不可以前面所提之攝律儀是七衆戒之意義解之。

又前面四重殺、盜、淫、妄之名相等，其配列與篇聚之淫、殺、盜、妄不同，至其說相之枝條爲不共的更多。於盜戒中，雖一針、一草而不與取，否則犯波羅夷。殺害一切六趣有情生命，失慈悲心、孝順心，皆犯波羅夷。若依篇聚戒，

得上人法，說入聖智勝法，說悟道之妄語成為大罪，這與菩薩戒說世間妄語也是波羅夷罪就大大的不同矣。

（參考書目）　毘尼討要

## 六　諸教中所說之菩薩戒相

（本文）　問：①藥師經言菩薩四百戒。是何等相？答：②遁倫藥師經疏云：「言菩薩四百戒者。宋本云：善信菩薩二十四戒。」又云：「若菩薩戒。」隋本云：「一百四戒。」義淨翻經亦言菩薩四百戒。宋本云：「二十四戒者如善信菩薩經及咒小咒經說。」善信菩薩是在家女人也。下云：「若菩薩戒者應是出家菩薩戒也。」唐、隋二本不別明之。可謂但明在家戒矣。唐本云：「四百戒者。法藏師云：「菩薩戒以十善為根本，言十善者：信等五根無貪等三善根。及與慚愧。合為十善。十善每一經十，合為百數，此各有四。一自持、二他持、三讚嘆、四隨喜。如是即四百戒也。」隋經云：「一百四戒者。謬書置四字下故也。然非

聖教。未知定實。「法藏大師計四百相，此法藏者是賢首師。應是③菩薩毗尼藏文，梵網疏中無此文故。彼文總釋諸教戒故，梵網疏中多指彼故，雖言未知定實，且以此為行相。餘師釋中無別相故。

①藥師經：本經有四譯：

1.宋本、『藥師瑠璃光經』（灌頂經），宋孝武大明元年（四五七）慧簡譯（失本）。

2.隋本、『藥師如來本願經』，隋大業十一年（六一五）達磨笈多譯（大正十四．四四九）。

3.唐本、『藥師瑠璃光如來本願功德經』，唐貞觀二年（六二八）玄奘譯（大正一四．四五〇）。

4.唐本、『藥師如來七佛功德經』，大唐神龍三年（七〇九）義淨譯（大正一四．四五一）。

此外有『灌頂經』九卷、晉元帝時，尸利密多譯。『灌頂隨願往生十方淨土經』

，漢光和支讖譯。『佛說灌頂梵天神策經』，『灌頂招魂經』，十三卷『灌頂經』等。

②遁倫之藥師疏：『法相宗章疏』中立有其名，與新羅太賢之『古迹記』二卷，善珠之『鈔』二卷等同享著名。

③菩薩毘尼藏：凝然國師之『日珠抄』說：「大師別造，菩薩毘尼藏二卷，菩薩持犯，窮理盡性」。此乃賢首法藏大師之名著，今已失傳。

（通解）　又傳說『藥師經』有四百戒，是指何義？答：『藥師經』有多種，現依遁倫之『藥師經疏』說，解釋有四百戒，而宋本『藥師瑠璃光經』却唯說善信菩薩二十四戒。若說這是菩薩戒者，隋本『藥師本願經』有一百四戒。義淨之『藥師七佛功德經』整說四百戒，諸本所說戒相不同。

若只以宋本之二十四戒說，與『善信菩薩經』、『咒小咒經』之說相同。善信菩薩是在家女人，若以菩薩戒說，這是否出家菩薩戒？唐、隋二本上均未加予說明。唯說明爲在家戒。唐本所說四百戒，如依法藏之解說：菩薩戒以十善爲根

本。十善者，以伏煩惱，引進聖道之增上用，計有：信根、精進根、念根、定根、慧根之五根及無貪、無瞋、無癡之三善根加上慚與愧，共成十善。此十善之每一善經十，共成一百之數，每一百中具有自持、他持、讚嘆、隨喜，如是即成四百戒。隋經之一百四戒者，猜是誤植「四」之字，放在下面之原故鮨？

法藏大師說有四百戒者諒是引用賢首大師所著之『菩薩毘尼藏』之文。然此書已失傳，無法參照。現存『梵網經』之法藏疏又無此文。此『菩薩毘尼藏』上解釋有諸種敎戒，在梵網疏中常常提示而得知，因已成佚書，故無法確知定實也。

此四百戒之事，其餘諸師未作此解釋不知可否作此解說？

## 七　諸教中菩薩輕戒相

〔本文〕　問：諸敎中說菩薩輕戒，總有幾許差別數相？答：①賢首十門輕戒相。瑜伽四十四，地持亦同。②菩薩內戒經四十二輕，③善生經中除六重外，別有二十八輕，依④方等經除二十四戒多別更有五五二十五種，制不應作。內戒已後

，多在家戒。瑜伽、地持多出家故，梵網四十八輕，此經細分將一百戒，此二卽通道俗所持。八萬威儀卽有別品，或十萬種如梁攝論引毗奈耶瞿沙羅經，十惑塵沙，如智論說，若據總攝，聲聞律藏所說戒法二百四十六戒、三百四十四戒，五百戒中六萬細行、十二萬細行，此等並是菩薩共門，攝律儀戒行相而已。

① 賢首十門：引證賢首大師法藏之『梵網經戒本疏』卷第四作爲本段之要點，所說有十類：

一 若依『瑜伽』有四十四種輕戒。

二 依『地持善戒經』雖有少許增減，但大致相同於『瑜伽』。以上大多數是出家之戒相。

三 依『菩薩內戒經』有四十二種。

四 依『善生經』，除六重外，另有二十八種。

五 依『方等經』除二十四種外，另有五五二十五種，制不應作。以上多分是在家戒。

六　依『梵網經』，大數有四十八種。

七　若仔細研尋本經文，一戒之中含有多種戒，總說將有一百種，以上通於道俗之戒。

八　或說八萬種，如下文八萬威儀品中所列說。

九　或說有十萬種，『梁攝論』引『毘奈耶瞿沙羅經』說菩薩戒有十萬種。

十　或說有塵沙，如『智論』說有八萬，更廣說有塵沙等之數，皆是如此之類也，此是『日珠抄』卷三十二所解釋。

② 菩薩內戒經：宋，求那跋摩譯，一卷。是文殊請佛為菩薩所說的種種戒行，共有四十七戒，初五戒為五重，輕戒為四十二。

③ 善生經：在『長阿含』、『中阿含』內稱『善生經』為『優婆塞戒經』、七卷，曇無讖譯。受戒品第十四所詳說。說有六重法，二十八失意罪。六重是前四（殺盜淫妄）及談過失、酤酒。二十八輕之類別有怠慢八、欠慈愛六、無慚愧十一、不法行為三。

④方等經：通常是指大乘經典的稱謂，亦即是『般若』、『法華』、『華嚴』『寶積』、『大集』等諸類，現只指『大方等陀羅尼經』而說，第一卷說：「爾時上首廣爲恒伽說二十四重戒名，若有菩薩饑餓衆生來詣其所求飲食、臥具，不隨意者名犯第一重戒……」。

（通解）　問：諸經之中，菩薩輕戒有多少的差別？答：此事在賢首大師『梵網經疏』中列舉十門，以此爲準，瑜伽戒四十四輕，與同本異譯之『地持經』大致相同。『菩薩內戒經』中，除五重外有四十二輕戒，『優婆塞戒經』中除有前四重及談他過失、酤酒之六重之外，另有二十輕戒。『方等陀羅尼經』中，上首菩薩所述說二十四重戒相，其第四護戒分中說明二十五種，不可機械式爲之制定。

照此，從『內戒經』以後之經，多爲在家戒，『瑜伽』、『地持』多爲出家而制。『梵網』之四十八輕戒，若細分得成一百戒，應爲道俗之所共持。其八萬

威儀或十萬種均依總攝，是無法說盡一一之戒相也。

聲聞律藏所說引申比丘之四重成爲二百四十六戒，以及比丘尼之三百四十四戒，總共五百戒成六萬細行，或十二萬細行，此是菩薩共門之攝律儀戒之行相。

## 第四節　諸師解律秉持如何

〔本文〕　問：震旦諸師學大乘人而解律藏秉持弘傳爲依通受門，是別受門耶？答：古來諸師依別受門，秉持律藏，弘通戒法。本宗習學大乘，諸師隨宜弘法，彼此不定，戒是三聚妙戒，定慧有、空、中道。攝律儀門專弘律藏，古來律師皆其輩耳。

〔通解〕　問：自古以來之中國諸大德，特別是所有具通曉大乘，解釋律藏，秉承羯磨之弘傳者，曾依通受門？或曾依據別受門？答：中國古代諸師是曾專依別受門，爲秉持律藏，宏通戒法。因此諸師所奉，依據各自學習大乘之同時，隨宜弘通戒律。

其弘布之法門，頗有多岐，但解說戒是三聚妙戒，詮說定、慧，則歸納爲有、空、中道。其中以律藏爲護持弘通攝律儀門，以表娑婆所化是聲聞形，並未有反對如上所說也。

（參考論題）　彈不假毘尼別成七衆（顯正）　彈律藏諸戒不應澆季梵網大戒能應末法（顯正）。